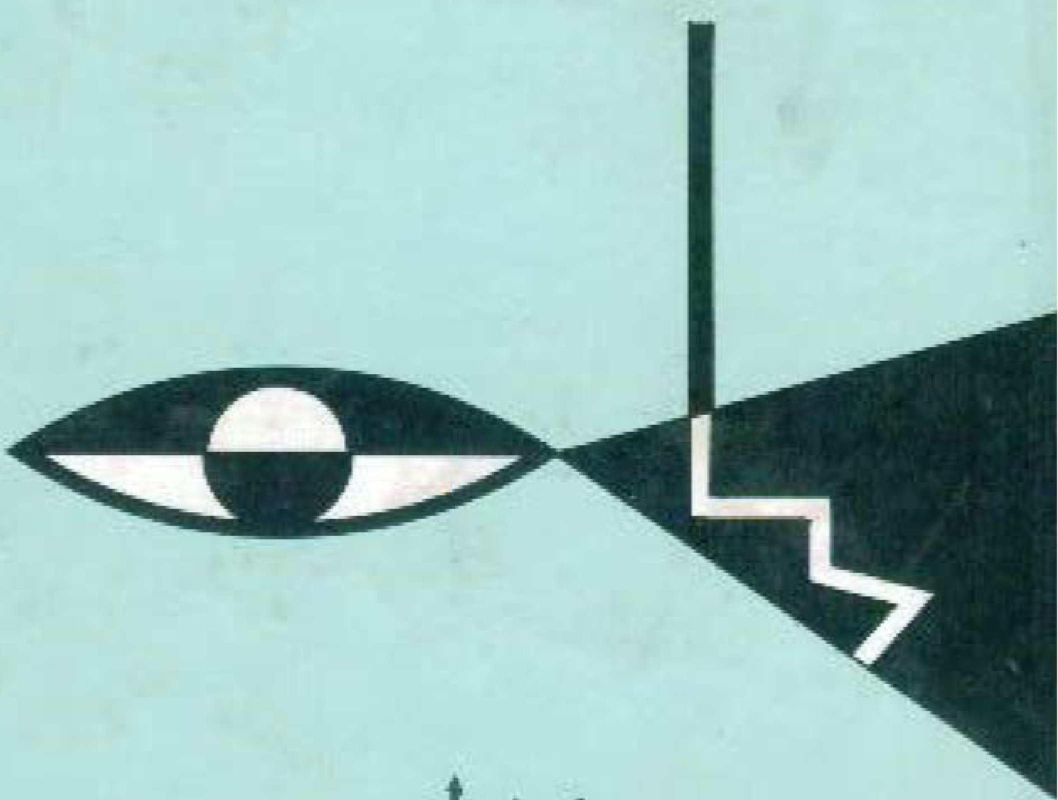
فلسفہ سائنس اور تہذیب



کارل پوپر

تالیف و تعارف : ڈاکٹر نعیم احمد

ترجمہ : ڈاکٹر ساجد علی

مشعل

فلسفہ، سائنس

اور تہذیب

کارل پوپر

تالیف وتعارف: ڈاکٹر نعیم احمد

ترجمہ: ڈاکٹر ساجد علی

مشعل

آر۔ بی 5 ، سیکنڈ فلور، عوامی کمپلیکس

عثمان بلاک، نیو گارڈن ٹاؤن، لاہور 54600 ، پاکستان

فلسفہ، سائنس اور تہذیب

کارل پوپر

تالیف و تعارف: ڈاکٹر نعیم احمد

ترجمہ: ڈاکٹر ساجد علی

ناشر: مشعل

آر-بی-5، سیکنڈ فلور،

عوامی کمپلیکس، عثمان بلاک، نیو گارڈن ٹاؤن،

لاہور-54600، پاکستان

فون و فیکس: 042-35866859

Email: mashbks@brain.net.pk

فہرست

تعارف

کارل پوپر کا شمار بیسویں صدی کے عظیم ترین فلسفیوں میں ہوتا ہے۔ برٹرینڈ رسل کے بعد وہ شاید دوسرا فلسفی ہے جس کے خیالات و افکار کے اثرات کا دائرہ بڑا وسیع ہے۔ نوبل انعام یافتہ سائنسدانوں مثلاً سر پیٹر میڈاور' سر جان ایکلز' ژاک مونو' کونرڈ لورنز نے اپنی تحقیقات پر پوپر کے اثرات کو تسلیم کیا ہے۔ سر پیٹر میڈاور نے پوپر کو آج تک کے تمام فلاسفۂ سائنس میں عظیم ترین قرار دیا ہے۔ سر جان ایکلز کا کہنا ہے کہ اس کی تمام تر سائنسی زندگی پوپر کے فلسفہ کی مرہونِ منت ہے۔ وہ نوجوان سائنسدانوں کو مشورہ دیتا ہے کہ وہ فلسفۂ سائنس پر پوپر کی تخلیقات پر غور وخوض کریں اور اپنی سائنسی زندگی کو بھرپور بنانے کے لئے انہیں اپنا لیں۔ مشہور ریاضی دان اور ماہر فلکیات سر ہرمن بانڈی نے کہا ہے کہ سائنس اپنے منہاج کے سوا کچھ نہیں اور سائنسی منہاج اس کے سوا کچھ اور نہیں جو پوپر نے اسے قرار دیا ہے۔ اس کے علاوہ مشہور نوبل انعام یافتہ معاشیات دان فان ہائک بھی پوپر کے مداحین میں شامل ہیں اور معاشیات' سیاسیات اور قانون پر اس کی تخلیقات پوپر کے افکار ہی کی توسیع ہیں۔ آرٹ کے مشہور مورخ اور نقاد سر ارنسٹ گامبرخ نے آرٹ پر پوپر کے خیالات کا اطلاق کیا ہے۔ اس کے علاوہ بہت سے سیاست دانوں نے بھی پوپر کے خیالات کے اثرات کا اعتراف کیا ہے۔ جرمنی کے موجودہ چانسلر ہیلمٹ کوہل نے پوپر کو آزاد معاشرے کا سب سے معتبر چیمپئن قرار دیا ہے۔ پوپر کی تصنیفات کا دنیا کی تیس سے زیادہ زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ اس کے باوجود یہ بات بہت حیرت ناک ہے کہ ہمارے ملک میں پوپر کا نام اچھے خاصے تعلیم یافتہ لوگوں کے لئے اجنبی ہے۔ اس کے برعکس وٹگنسٹائن کا نام تعلیم یافتہ لوگوں کے لئے بہت جانا بوجھا ہے۔ اس کا سبب کیا ہے؟

پوپر کو عامتہ الناس کی سطح پر قبول عام حاصل نہ ہونے کے متعدد اسباب ہیں۔

پوپر نہ صرف دنیائے فلسفہ میں رائج رجحانات سے بہت مختلف نقطۂ نظر رکھتا تھا بلکہ بہت واضح طور پر ان کے خلاف تھا۔ فلسفے کے شعبوں میں زیادہ تر وٹگنسٹائن کے پیروکار اور لسانی فلسفے کے مویدین چھائے ہوئے تھے اس لئے پوپر کو بالعموم نصابات میں نظر انداز کیا گیا۔ اس کا دوسرا بڑا سبب اس کے سیاسی افکار ہیں۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد اشتراکیت نہ صرف کمیونسٹ ممالک کا سرکاری نظریہ قرار پا چکی تھی بلکہ تیسری دنیا میں ابھرنے والی بیشتر آزادی کی تحریکیں اسی کی علمبردار تھیں۔ خود مغربی دنیا میں دانش وروں کی ایک معتد بہ تعداد سوشلزم کے سحر میں گرفتار تھی۔ پوپر نے اپنی کتاب ''بے قید معاشرہ اور اور اس کے دشمنان'' کی دوسری جلد میں مارکس کے فلسفہ پر شدید ترین تنقید کی تھی۔ چنانچہ اسے بالعموم ایک رجعت پسند قرار دے کر رد کر دیا گیا۔

کارل پوپر 28 جولائی 1902 کو وی آنا میں پیدا ہوا۔ اپنے والدین کے تین بچوں میں وہ اکلوتا بیٹا تھا۔ اس کا باپ وی آنا میں بیرسٹر تھا۔ اس نے وی آنا یونیورسٹی سے قانون میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی تھی۔ ایک وکیل بنانے کے ساتھ ساتھ وہ ایک عالم اور مورخ بھی تھا۔ اس کے پاس ایک وسیع لائبریری تھی۔ پوپر کی والدہ اور اس کا گھرانہ موسیقی میں شغف اور مہارت کی شہرت رکھتا تھا۔ پوپر کی والدہ خود بھی پیانو بجاتی تھی۔ اس نے اپنے والد سے کتابوں سے محبت اور اپنی والدہ سے موسیقی سے محبت ورثے میں پائی تھی۔

پوپر کے بچپن میں وی آنا میں تین نظریوں کو بہت شہرت حاصل تھی: مارکس کا نظریۂ تاریخ، فرائڈ کا نظریۂ تحلیل نفسی اور ایڈلر کا فردی نفسیات کا نظریہ۔ یہ تینوں نظریات نوجوانوں کے زیرِ بحث رہتے تھے۔ ان تینوں نظریات کا یہ بھی دعوی تھا کہ وہ سائنسی ہیں۔ سائنس کے بارے میں بالعموم یہ خیال کیا جاتا تھا کہ اس کے نتائج یقینی، حتمی اور درست ہوتے ہیں۔ ان تینوں نظریات کی تائید میں لاتعداد تصدیقی شواہد پیش کرتے تھے۔ پوپر نے ان کا بنظرِ غائر جائزہ لیا تو اسے یہ اندازہ ہوا کہ یہ تینوں نظریات ایک طرح کی جعلی سائنس پیش کرتے ہیں۔ ان نظریات سے مایوسی نے اسے اس مسئلہ پر غور وفکر پر آمادہ کیا کہ سائنس کیا ہے اور سائنس اور غیر سائنس میں امتیاز کیا ہے؟

کارل پوپر نے اپنی ابتدائی زندگی میں اپنے آپ کو مارکسٹ اور پھر سوشل

ڈیموکریٹ قرار دیا ہے۔ لیکن اس کا کہنا تھا کہ وہ بہت جلد مارکسزم کے متعلق شکوک و شبہات کا شکار ہو گیا تھا۔ اس کی وجہ اس نے وی آنا میں پیش آنے والے ایک سانحہ کو قرار دیا ہے۔ نوجوان سوشلسٹوں نے مارکسیوں کے اکسانے پر وی آنا میں ایک جلوس نکالا اور بعض کمیونسٹ نے گولی چلا دی اور بہت سے افراد مارے گئے۔ پوپر کہتا ہے کہ اسے پولیس کی بربریت سے بہت صدمہ ہوا' لیکن ایک مارکسٹ ہونے کے ناتے وہ خود کو بھی اس سانحہ کا ذمہ دار سمجھتا تھا۔ مارکسی نظریہ تقاضا کرتا ہے کہ طبقاتی کش مکش کو جتنا بڑھایا جائے گا سوشلسٹ انقلاب اسی قدر جلد رونما ہو گا۔ یہ درست ہے کہ انقلاب میں کچھ لوگ لقمۂ اجل بنیں گے لیکن سرمایہ دارانہ نظام اس سے زیادہ لوگوں کو موت کے گھاٹ اتار رہا ہے۔ مارکسی نظریہ چونکہ خود کو سائنسی سوشلزم قرار دیتا تھا اس لئے پوپر کہتا ہے کہ اس بات نے مجھے ہمیشہ کے لئے مارکسزم سے متنفر کر دیا کیونکہ سائنسی بنیادوں پر انقلاب اور اس کے مابعد اثرات کی پیش گوئی ممکن نہ تھی۔ اسی خیال نے اسے اس بات پر غور کرنے کے لئے آمادہ کیا کہ سائنس فی الواقع کیا ہے؟

تقریباً سترہ سال کی عمر میں اس نے مشہور ماہرِ نفسیات ایڈلر کے اطفال کی رہنمائی کے لئے قائم کردہ کلینک میں بھی کام کیا۔ اس اثناء میں اس نے ایک بچے کا ایڈلر سے تذکرہ کیا جو پوپر کے خیال میں ایڈلیرین کیس نہیں تھا۔ لیکن اسے اس بات پر بڑی حیرت ہوئی کہ ایڈلر نے بڑی آسانی سے اپنے احساس کمتری کے نظریہ کے حوالے سے اس بچے کا تجزیہ پیش کر دیا حالانکہ ایڈلر نے اس بچے کو دیکھا تک نہیں تھا۔ اسی حیرت کے عالم میں پوپر نے ایڈلر سے کہا کہ آپ اس بچے کو دیکھے بغیر کس طرح یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ احساس کمتری کا شکار ہے۔ اس پر ایڈلر نے جواب دیا کہ میرا ہزار دفعہ کا تجربہ یہی بتاتا ہے- پوپر کہتا ہے کہ اس پر اس نے ایڈلر کو جواب دیا کہ غالباً اب آپ کا تجربہ ایک ہزار ایک دفعہ ہو گیا ہو گا۔

کارل پوپر نے 1922 میں وی آنا یونیورسٹی میں داخلہ لیا۔ یونیورسٹی میں اس نے ریاضی' طبیعات' فلسفہ اور نفسیات کا مطالعہ کیا۔ 1928ء میں اس نے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ اس کے مقالے کا عنوان تھا n the Problem of Method in the Psychology of Thinking۔ 1929 میں اس نے وی آنا کے سیکنڈری سکول میں فزکس اور ریاضی کے استاد کی حیثیت سے اپنی عملی زندگی کا آغاز کیا۔ اس زمانے میں وی آنا

میں منطقی اثباتیت کے فلسفہ کا چرچا تھا۔ وی آنا سرکل کے بعض ارکان مثلاً وکٹر کرافٹ' روڈلف کارنپ اور ہربرٹ فائگل وغیرہ سے پوپر کے دوستانہ تعلقات تھے۔لیکن وہ خود کبھی وی آنا سرکل کا رکن نہیں رہا۔ پوپر کو منطقی اثباتیت سے بہت سے اختلافات تھے۔ ان اختلافات کو بیان کرنے کی خاطر اس نے ایک کتاب بعنوان ''نظریہ علم کے دو بنیادی مسائل'' تصنیف کی۔ 1932 میں پوپر نے کارنپ اور فائگل کے معیت میں اپنی تعطیلات بسر کیں اور وہاں ان دونوں نے پوپر کی کتاب کے مسودے کا مطالعہ کیا۔ وہ نہ صرف پوپر کے خیالات سے متاثر ہوئے بلکہ انہوں نے اس کی تنقید کے زیرِ اثر اپنے بعض نظریات میں ترامیم بھی کیں۔ علاوہ ازیں انہوں نے اس کتاب کی اشاعت کا بھی بندوبست کیا۔ لیکن ناشر اتنی ضخیم کتاب چھاپنے کے لئے آمادہ نہ تھا۔ اس لئے پوپر نے اس کتاب کا ایک ملخص تیار کیا جو 1934 میں Logik der Forschung کے نام سے شائع ہوا۔

1937-1945 تک پوپر نے نیوزی لینڈ یونیورسٹی میں فلسفہ کے استاد کی حیثیت سے خدمات سرانجام دیں۔ نیوزی لینڈ میں قیام کے دوران میں اس نے اپنی دو شہرۂ آفاق کتابیں تصنیف کیں۔ 1946 میں اس نے لندن سکول آف اکنامکس میں تدریس شروع کی جہاں سے وہ 1968 میں ریٹائر ہوا۔ 1950 میں اس نے امریکہ کی ہارورڈ یونیورسٹی میں ولیم جیمز لیکچر دیئے۔ اسی سفر کے دوران میں پوپر نے پرنسٹن یونیورسٹی میں ''کوانٹم فزکس اور اور کلاسیکی فزکس میں عدم جبریت'' کے موضوع پر مقالہ پیش کیا۔ اس کے لیکچر کے سامعین میں آئن سٹائن اور نیلز بوہر بھی موجود تھے۔ پوپر شاید بیسویں صدی کا واحد فلسفی ہے' جسے یہ اعزاز حاصل ہے کہ اس صدی کے دو عظیم ترین سائنسدان اس کا لیکچر سننے آئے۔ آئن سٹائن نے تو لیکچر پر مختصر سا تبصرہ کیا جو موافقانہ تھا لیکن نیلز بوہر نے پوپر کے ساتھ ایک طویل بحث کی۔ یہاں تک کہ پوپر کے بقول ہال میں وہی دونوں باقی رہ گئے تھے۔ 1965 میں پوپر کو سر کا خطاب دیا گیا۔ وہ رائل سوسائٹی کا فیلو تھا۔ 1982 میں اسے ملکہ الزبتھ نے Companion of Honour کا خطاب دیا۔ وہ لندن اور وی آنا یونیورسٹیوں میں قائم لڈوگ بولتسمان انسٹیٹیوٹ برائے نظریۂ سائنس کا صدر تھا۔ اسے امریکہ' برطانیہ' آسٹریا' جرمنی' نیوزی لینڈ اور کینیڈا کی پندرہ یونیورسٹیوں نے ڈاکٹریٹ کی اعزازی ڈگریاں عطا کیں۔ 1973ء میں ڈنمارک کی کوپن ہیگن یونیورسٹی نے اسے Sonning Prize سے

نوازا۔ یہ انعام جن دیگر نامور ہستیوں کو دیا گیا ان میں سے چند ایک یہ ہیں: ونسٹن چرچل، البرٹ شوائٹسر، برٹرینڈ رسل، آرتھر کوئسلر اور نیلز بوہر۔ امریکن میوزیم آف نیچرل ہسٹری کی جانب سے سائنس کے لئے پوپر کی خدمات کے اعتراف کے طور پر طلائی تمغہ عطا کیا گیا۔ 1989ء میں اسے کیٹالونیا انٹرنیشنل پرائز کے سلسلے کا پہلا انعام دیا گیا۔ اس سلسلے کا دوسرا انعام مشہور نوبل انعام یافتہ پاکستانی سائنسدان پروفیسر عبدالسلام کو دیا گیا تھا۔ 17 ستمبر 1994 کو بانوے سال کی عمر میں لندن کے ایک ہسپتال میں پوپر کا انتقال ہوا۔

تصانیف

پوپر ایک عظیم فلسفی ہونے کے ساتھ ساتھ ایک صاحب اسلوب مصنف بھی ہے۔ برٹرینڈ رسل کے علاوہ شاید ہی کوئی دوسرا فلسفی اسلوب میں پوپر کا مقابلہ کر سکتا ہو۔ اس کا اسلوب تحریر بہت سادہ، سلیس اور واضح ہے۔ پوپر کے نزدیک ہر مصنف کی یہ اخلاقی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنی بات کو ممکنہ حد تک سادہ اور واضح انداز میں بیان کرے۔ اسے گنجلک اور عسیر الفہم طرزِ بیان سے بڑی نفرت ہے۔ قاری کو بھاری بھرکم الفاظ سے مرعوب کرنے کی کوشش انتہا درجہ کی اخلاقی غیر ذمہ داری کا مظاہرہ ہے۔ ہر مصنف پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ اپنی تحقیق کے نتائج کو واضح اور قابلِ فہم صورت میں بیان کرے۔ اگر کوئی مصنف ایسا کرنے پر قادر نہ ہو تو اسے خاموش رہنا چاہئے اور یہ کوشش کرتے رہنا چاہئے تا کہ آنکہ وہ اپنی بات کو سادہ اسلوب میں بیان کرنے پر قادر ہو جائے۔

The Logic of Scientific Discovery پوپر کی یہ پہلی کتاب ہے جو 1934 میں جرمن زبان میں شائع ہوئی تھی۔ اس کتاب میں اس نے سائنسی منہاج سے بحث کی ہے۔ سائنسی منہاج کیا ہے؟ سائنس اور غیر سائنس میں کیسے امتیاز کیا جا سکتا ہے۔ یہ کتاب منطقی اثباتیت کے بنیادی مسلمات کا رد کرتی ہے۔ 1959 میں جب اس کا انگریزی ترجمہ شائع ہوا تو ٹائمز لٹریری سپلیمنٹ میں اس پر تبصرہ کرتے ہوئے مبصر نے کہا تھا کہ اگر یہ کتاب اپنے شائع ہونے کے فوراً بعد انگریزی میں ترجمہ ہو جاتی تو انگلستان میں فلسفہ بہت سی بھول بھلیوں میں گرفتار ہونے سے بچ سکتا تھا۔

The Open Society and its Enemies یہ کتاب 1945 میں پہلی

دفعہ دو جلدوں میں شائع ہوئی تھی اور پوپر کی انگریزی زبان میں پہلی کتاب تھی۔ اس کتاب کا موضوع فلسفہ، سیاست و تاریخ ہے۔ اس کتاب میں پوپر نے انسانی تہذیب کو لاحق خطرات کا تجزیہ کیا ہے اور بتایا ہے کہ غلط سیاسی نظریات کو اپنا کر اور ان پر عمل پیرا ہو کر ہم انسانی تہذیب کے خاتمہ کا باعث بن سکتے ہیں۔ اس کے نزدیک انسانی تہذیب کی بقا اس امر پر منحصر ہے کہ انسانی معاشرہ کی تشکیل مساوات، اخوت، حریت اور عدل کے اصولوں پر ہو۔ وہی معاشرہ انسانوں کے لئے سود مند ہو گا جس میں تشدد کے بغیر اصلاح کی زیادہ سے زیادہ گنجائش ہو۔ اس کتاب میں اس نے افلاطون، ہیگل اور مارکس کے فلسفوں پر کڑی تنقید کی ہے۔ جدید لبرل سیاسی فلسفہ کے لئے یہ کتاب ایک کلاسیک کا درجہ رکھتی ہے اور اب تک اس کے متعدد ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں۔

The Poverty of Historicism اس کتاب میں پوپر نے سماجی علوم کے منہاج اور ان کے وظائف پر بحث کی ہے۔ اس نے سماجی علوم کے ضمن میں اس نظریے پر کڑی تنقید کی ہے کہ طبعی علوم کی مانند سماجی علوم کا بنیادی وظیفہ مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کی پیش گوئی کرنا ہے۔ تاریخیت سے اس کی مراد ایسا نظریہ ہے جس کے مطابق تاریخ میں اٹل قوانین کارفرما ہیں اور اگر ہم ان قوانین کو دریافت کر لیں تو ہم مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کی پیش گوئی کر سکتے ہیں یعنی انقلابات کب اور کیسے رونما ہوتے ہیں۔ یہ کتاب اولاً رسالہ Economica میں 1944-45 میں تین اقساط میں شائع ہوئی تھی اور 1957 میں پہلی دفعہ کتابی صورت میں طبع ہوئی۔ اس وقت آرتھر کوئسلر نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے یہ کہا تھا کہ شاید یہ واحد کتاب ہے جو اس صدی کے بعد بھی زندہ رہے گی۔

Conjectures and Refutations اس کتاب میں پوپر کے بہت مشہور اور معرکتہ الآرا مضامین شامل ہیں۔ فلسفے کے نئی نسل کے طالب علموں میں پوپر کا زیادہ تر تعارف اسی کتاب کے حوالے سے ہے۔ اس کتاب سے تین مضامین کا ترجمہ اس مجموعہ میں شامل ہے۔

Objective Knowledge یہ کتاب بھی پوپر کے مضامین کا مجموعہ ہے۔ پوپر کی اولین شہرت طبیعات کے فلسفی کی تھی۔ ساٹھ کی دہائی میں اس نے بیالوجی پر اپنی توجہ

مرکوز کی اور نظریۂ ارتقاء کے فلسفیانہ مضمرات کا جائزہ لینا شروع کیا۔ ان مضامین میں اس نے نظریۂ ارتقاء کا علمیات پر اطلاق کیا جس کے نتیجے میں ایک نیا فلسفیانہ ڈسپلن وجود میں آیا ہے جسے ارتقائی علمیات کا نام دیا گیا ہے۔

Unended Quest یہ کتاب پوپر کی خود نوشت فلسفیانہ سوانح ہے۔ پوپر کی شخصیت اور فکری ارتقاء کا بہت عمدہ تعارف ہے۔

The Self and its Brain یہ کتاب پوپر اور نوبل انعام یافتہ سائنس دان سرجان ایکلز کی مشترکہ تصنیف ہے۔ اس کتاب کے کچھ ابواب پوپر اور دوسرے ابواب ایکلز نے تحریر کئے ہیں۔ کتاب کا تیسرا حصہ پوپر اور ایکلز کے درمیان بارہ مکالمات پر مشتمل ہے۔

Realism and the Aim of Sceince پوپر نے 1954 میں جب اپنی اولین کتاب ''سائنسی اکتشاف کی منطق'' کا جرمن سے انگریزی میں ترجمہ شروع کیا تو اس نے اس عرصے میں اپنے خیالات میں آنے والی تبدیلیوں کو بیان کرنے اور اصل کتاب کے بعض مقامات کی وضاحت کے لئے اس پر حواشی لکھنے کا سلسلہ شروع کیا۔ یہ سلسلہ اس قدر طویل ہو گیا کہ اس کو الگ کتاب کی صورت میں شائع کرنے کا فیصلہ کیا گیا۔ پوپر نے اس کا نام ''پسِ نوشت: بیس سال بعد'' رکھا تھا۔ بعض ناگزیر وجوہات کی بناء پر یہ کتاب اس وقت شائع نہ ہو سکی۔ 83-1982ء میں یہ کتاب بعض تبدیلیوں اور اضافوں کے ساتھ تین جلدوں میں شائع ہوئی اور یہ کتاب اس کی پہلی جلد ہے۔

The Open Universe یہ کتاب ''پسِ نوشت'' کی دوسری جلد ہے۔ اس کتاب میں پوپر نے اس نظریے کا دفاع کیا ہے کہ کائنات اصلاً جبریت سے خالی ہے اور جبریت کے حق میں دیئے جانے والے تمام دلائل غلط ہیں۔ اس کتاب میں اس نے اس نظریے کے خلاف بھی بڑے مضبوط دلائل فراہم کئے ہیں کہ تمام تر بیالوجی اور نفسیات کو فزکس میں تحویل کیا جا سکتا ہے۔

Quantum Theory and the Schism in Physics یہ ''پسِ نوشت'' کی تیسری جلد ہے۔ اس کتاب میں پوپر نے کوانٹم فزکس کی مشہور ''کوپن ہیگن تعبیر'' پر تنقید کی ہے۔ اس نے کوانٹم فزکس کی داخلیت پر مبنی تعبیر کو رد کرتے ہوئے اس کی

معروضیت پر مبنی تعبیر پیش کی ہے۔

In Search of a Better World یہ کتاب پوپر کے جرمن مضامین اور لیکچروں کا انگریزی ترجمہ ہے۔ اس کتاب سے چار مضامین موجودہ اردو ترجمے میں شامل کئے گئے ہیں۔

ان کتابوں کے علاوہ پوپر کے بہت سے مضامین ہیں جو مختلف رسائل و جرائد یا مختلف مجموعہ ہائے مضامین میں شائع ہوئے ہیں۔ اس کے بہت سے مضامین اور لیکچر ابھی تک غیر مطبوعہ بھی ہیں۔ لندن کے مشہور اشاعتی ادارے Routledge نے اعلان کیا ہے کہ وہ جلد ہی پوپر کے غیر مطبوعہ مضامین اور خطوط پر مشتمل مزید کتب شائع کریں گے۔

زیرِ نظر کتاب میں کارل پوپر کے مضامین کا انتخاب اس نقطۂ نظر سے کیا گیا ہے کہ اس کے فلسفہ اور فکر کے اہم خدوخال کو اجاگر کیا جائے۔ اردو زبان میں کارل پوپر کا غالباً یہ پہلا ترجمہ ہے۔ اسے ادارہ مشعل کے ''جدید مفکرین'' کے سلسلہ کے تحت شائع کیا جا رہا ہے۔ اس کے ترجمے کی ذمہ داری شعبۂ فلسفہ' جامعۂ پنجاب کے استاد ڈاکٹر ساجد علی صاحب کو سونپی گئی تھی۔ ڈاکٹر ساجد علی کارل پوپر کے فلسفہ میں گہری بصیرت رکھتے ہیں اور گزشتہ کئی برسوں سے اس کی کتب ان کے زیرِ مطالعہ ہیں۔ انہوں نے جس ذمے داری اور لگن کے ساتھ ترجمے کی ذمہ داری نبھائی ہے۔ اس کے لئے ادارہ مشعل انہیں مبارک باد پیش کرتا ہے۔ میں امید کرتا ہوں کہ زیرِ نظر مجموعۂ مضامین اردو زبان میں ایک قابل قدر اضافہ ثابت ہوگا۔

29 اکتوبر 1996

ڈاکٹر نعیم احمد
صدر شعبۂ فلسفہ
جامعۂ پنجاب لاہور۔

کارل پوپر: ایک عہد ساز فلسفی

بیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں میں وی آنا سرکل کے بانی مارتس شلک نے یہ پیش گوئی کی تھی کہ فلسفہ بہت جلد ناپید ہو جائے گا کیونکہ فلسفہ بامعنی گفتگو نہیں کرتا بلکہ وہ بے معنی الفاظ استعمال کرتا ہے اور فلسفیوں کو بہت جلد یہ معلوم ہو جائے گا کہ ان کے سامعین ان کی لایعنی گفتگو سے اکتا کر غائب ہو چکے ہیں۔ اس صدی میں فلسفے کا جو غالب رجحان رہا ہے اسے بجا طور پر ردِ فلسفہ کا نام دیا جا سکتا ہے۔ وٹگنسٹائن کے زیرِ اثر منطقی اثباتیت کے دبستان سے وابستہ فلسفیوں نے مابعد الطبیعیات کے خلاف جہاد شروع کیا۔ وہ سائنس کے لئے ایک ایسی زبان وضع کرنا چاہتے تھے جو کلیتًا مابعد الطبیعیاتی اثرات سے پاک ہو۔ ان کے نزدیک وہی جملے بامعنی ہو سکتے ہیں جن کی تائید کرنے والا کوئی حسی تجربہ موجود ہو۔ گویا جملہ کا معنی اس کے منہاج تصدیق پر منحصر ہے۔ اسے انہوں نے اصول تصدیق پذیری کا نام دیا تھا۔ ان کے خیال میں مابعد الطبیعیاتی قضایا صدق و کذب کے متحمل نہیں ہوتے بلکہ وہ بے معنی ہوتے ہیں یعنی سرے سے قضایا ہی نہیں ہوتے۔ وہ صرف زبان کے سوء استعمال کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اپنے اس اصول کے تحت وہ سائنس کو مضبوط بنیادوں پر استوار کرنے کا عزم رکھتے تھے۔ لیکن اس اصول پر تنقید کے نتیجے میں انہیں بہت جلد یہ تسلیم کرنا پڑا کہ اس طریق کار سے مابعد الطبیعیات تو شاید مکمل طور پر رد نہ ہو سکے لیکن سائنس ضرور رد ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد فلسفہ لسانی تحلیلات کی پر پیچ راہوں میں کھو گیا۔ فلسفی کا کام نئے اور جرأت مندانہ خیالات پیش کرنے اور تنقید فکر کے بجائے صرف یہ رہ گیا کہ وہ دوسروں کے بیانات کا لسانی تجزیہ کر کے یہ ثابت کرے کہ انہوں نے اپنے الفاظ کو درست طور پر

استعمال کیا ہے یا نہیں۔ اس طرح فلسفہ اپنے تاریخی وظیفہ کو ترک کر کے محض الفاظ کے تجزیہ تک محدود ہو کر رہ گیا۔ چنانچہ شلک کی پیش گوئی اس طرح پوری ہوئی کہ فلسفہ کے شعبوں میں طالبِ علموں کی تعداد واقعی گھٹنے لگی کیونکہ وہ طالبِ علم جو نئے انتقادی افکار کی امید پر فلسفہ کے مضمون کی طرف رجوع کرتے تھے' انہیں اس بات سے بہت مایوسی ہوتی تھی کہ استادان فلسفہ فلسفیانہ مسائل کا حل پیش کرنے کی بجائے الفاظ کے گورکھ دھندوں میں الجھے ہوئے ہیں۔ بیسویں صدی کا لسانی فلسفہ عقلی اعتبار سے کھوکھلا اور فکری اعتبار سے بانجھ ہے۔

اس کے برعکس پوپر انتقادی عقلیت' معروضیت اور انتقادی حقیقت پسندی کا علم بردار ہے۔ اس کے موضوعات کا دائرہ بڑا وسیع ہے۔ منطق' علمیات' مابعد الطبیعیات' طبیعیات' حیاتیات' نفسیات' عمرانیات' سیاسیات اور تاریخ سمیت سبھی علمو پر اس نے اپنے انقلابی اور رجحان شکن افکار کو بڑی جرأت' وضاحت اور صفائی سے بیان کیا ہے۔

پوپر نے اپنے فلسفیانہ کیریر کا آغاز منطقی اثباتیت پر تنقید سے کیا ہے۔ اس کی اولین کتاب کا موضوع تھا' نظریہ علم کے دو بنیادی مسائل: استقرا اور امتیاز۔

سائنس اور غیر سائنس میں امتیاز کا مسئلہ

بیسویں صدی کے فلسفۂ سائنس میں یہ مسئلہ بہت نزاع کا باعث رہا ہے کہ سائنس اور دیگر علوم بالخصوص مابعد الطبیعیات کو رد کرنے کی خاطر ایک ایسی زبان کی تشکیل کا بیڑہ اٹھایا جس کی مدد سے سائنس کو مضبوط بنیادوں پر استوار کیا جائے۔ ان کے نزدیک مابعد الطبیعیات لغو اور بے معنی گفتگو کے سوا اور کچھ نہیں۔

قابلِ غور بات یہ ہے کہ سائنس اور غیر سائنس میں امتیاز کا سوال کیا اہم ہے۔ صورت واقعہ یہ ہے کہ طبعی علوم کی حیرت انگیز ترقی اور کامیابی سے متاثر ہو کر دیگر علوم کے ماہرین نے بھی اپنے اپنے شعبۂ علم کو سائنس کہنا شروع کر دیا تھا۔ یہ سمجھا جاتا تھا کہ جس علم کے ساتھ سائنس یا سائنسی کا سابقہ یا لاحقہ لگا ہو گا اس کی عزت و توقیر میں اضافہ ہو جائے گا۔ نتیجتاً سماجی علوم کے ماہرین ہی نہیں بلکہ نجومیوں اور دست شناسوں نے بھی اپنے مضامین کو سائنس کا نام دینا شروع کر دیا۔ طبعی علوم کی ترقی کا سبب ان کے مخصوص منہاج کو قرار دیا گیا۔ یعنی طبعی علوم کے پاس ایسا منہاج ہے کہ اگر اسے دیانت داری سے استعمال

کیا جائے تو ہمیں لازماً حتمی اور یقینی نتائج حاصل ہوں گے۔ چنانچہ سماجی علوم کے ماہرین نے بھی اسی مزعومہ سائنسی منہاج کا استعمال شروع کر دیا۔ ان کے خیال میں جس علم میں ریاضی کا جتنا زیادہ استعمال ہوگا وہ اتنا ہی سائنسی ہوگا۔

پوپر نے سائنس کے متعلق تمام مقبول عام تصورات کو رد کر دیا۔ اس کے نزدیک سائنس کا آغاز نہ تو مشاہدے سے ہوتا ہے اور نہ سائنس کا منہاج استقرائی ہے۔ سائنس اور شاعری کا ماخذ ایک ہی جذبہ ہے اور وہ ہے اس کائنات کو اور اس میں انسان کے مقام کو سمجھنے کی خواہش۔ اس اعتبار سے سائنس اور شاعری دونوں کی جڑیں اساطیر میں پیوست ہیں۔ شاعری کی مانند سائنس بھی انسان کے تخیل اور وجدان کی پیداوار ہے۔ لیکن سائنس کو شاعری اور تنقید کی روشنی میں قابلِ ترمیم و اصلاح ہوتے ہیں۔ البتہ ان کی کامل تصدیق ممکن نہیں ہوتی۔ اگرچہ شاعری پر بھی تنقیدی بحث ہوسکتی ہے لیکن شاعری اور سائنس میں تنقید کا وظیفہ مختلف ہوتا ہے۔ شعری تنقید میں بنیادی قدر جمالیاتی ہے جبکہ سائنسی تنقید کی بنیادی قدر صداقت کی تلاش ہے۔

منطقی اثباتیوں نے سائنس کو مابعد الطبیعیات سے ممیّز کرنے کے لئے زبان کا سہارا لیا اور مابعد الطبیعیات کو منطقی بنیادوں پر رد کر دیا۔ اس مقصد کے حصول کی خاطر انہوں نے ایک مخصوص نظریۂ معنی وضع کیا۔ ان کا نظریہ تھا کہ صرف دو قسم کے جملے بامعنی ہوتے ہیں۔ انہیں وہ تحلیلی اور ترکیبی قضایا کا نام دیتے ہیں۔ تحلیلی قضایا منطق اور ریاضی میں استعمال ہوتے ہیں اور وہ اپنی ساخت کے اعتبار سے صدق و کذب کے محتمل ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ قضیہ کہ ''کل بارش ہوگی یا کل بارش نہیں ہوگی'' اپنی نحوی ساخت کی بنا پر صادق ہے۔ کوئی ایسی ممکنہ صورتِ حال نہیں ہوسکتی جس میں یہ جملہ کاذب ہو۔ جملے میں بیان کئے گئے دونوں متبادلات میں سے کوئی ایک بھی واقع ہو جائے تو جملہ سچ ثابت ہو جائے گا۔ اس کی صداقت جاننے کے لئے ہمیں کسی تجربے اور مشاہدے کی ضرورت نہیں۔ اس کے برعکس یہ جملہ کہ ''یہ میز سیاہ ہے اور یہ میز سیاہ نہیں ہے'' ہر حال میں کاذب ہوگا کیونکہ یہ متناقض ہے۔ ان دونوں اقسام کے جملے چونکہ اپنی نحوی ساخت کی بناء پر صادق یا کاذب ہوتے ہیں اس لئے وہ ہمیں کائنات کے بارے میں کچھ نہیں بتاتے۔

دوسری قسم ترکیبی جملوں کی ہے جو ہمیں کائنات کے بارے میں کوئی خبر دیتے

ہیں۔ مثلاً ''زمین گول ہے'' ''زحل کے نو چاند ہیں'' وغیرہ وغیرہ۔ منطقی اثباتیوں کا کہنا ہے کہ ان جملوں کے صدق و کذب کو جاننے کا معیار حسی تجربہ ہے۔ اگر کوئی حسی تجربہ ان کی تائید کرے گا تو وہ صادق ہوں گے بصورت دیگر کاذب۔ اسے انہوں نے ''اصول تصدیق پذیری'' کا نام دیا۔ ان کے خیال میں وہی جملہ بامعنی ہوگا جس کی تصدیق کرنے والا کوئی تجربہ موجود ہو۔ مابعد الطبیعیاتی جملے اس بناء پر بے معنی ہوتے ہیں کہ ان کی تصدیق کسی حسی تجربے سے نہیں کی جاسکتی۔

پوپر کا اصول تصدیق پذیری پر یہ اعتراض تھا کہ یہ نہ تو جامع ہے اور نہ مانع۔ یعنی یہ اصول مابعد الطبیعیات کو رد کرنے میں ناکام ہے بلکہ اس کے نتیجے میں سائنس رد ہو جاتی ہے۔ مابعد الطبیعیاتی جملے لازم نہیں کہ بے معنی ہی ہوں۔ یہ درست ہے کہ بہت سے فسلفیوں بالخصوص ہیگل اور اس کے متبعین کی گفتگو زیادہ تر بے معنی ہے لیکن بے معنی گفتگو کرنا فلسفیوں کا ہی خاصہ نہیں۔ کسی نظریے کے حق میں تصدیقی شواہد تلاش کرنا زیادہ مشکل نہیں۔ ہر نجومی اور دست شناس اپنے نظریات کے حق میں بہت سے تصدیقی شواہد پیش کرسکتا ہے اور کرتا ہے۔ اسی طرح خالص مابعدالطبیعیاتی جملوں کو منطقی اثباتیوں کی طبعی زبان میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ اس کے برعکس وہ جملے جو قوانین فطرت کو بیان کرتے ہیں ان کی نہ تو مکمل تصدیق ممکن ہوتی ہے اور نہ انہیں حسی مدرکات کی صورت میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ اس مشکل سے بچنے کے لئے منطقی اثباتیوں نے قوانین فطرت کو بیان کرنے والے قضایا کو بے معنی قرار دے کر سائنس کے دائرے سے خارج کر دیا تھا۔ اب اگر قوانین فطرت کو بیان کرنے والے قضایا بے معنی قرار پائیں گے تو پوری کی پوری سائنس ہی بے ہو جائے گی۔

چنانچہ پوپر نے اصول تصدیق پذیری کے مقابلے پر تغلیط پذیری کا اصول پیش کیا۔ اس کے نزدیک معنی کے حوالے سے سائنس اور غیر سائنس میں امتیاز کرنا غلط ہے۔ کیونکہ غیر سائنسی جملے بھی بامعنی ہو سکتے ہیں اور ہوتے ہیں۔ سائنس اور غیر سائنس میں اصل امتیاز یہ ہے کہ سائنسی بیانات کی تغلیط ممکن ہوتی ہے جب کہ مابعد الطبیعیاتی بیانات کی تغلیط ممکن نہیں ہوتی۔ مثلاً اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ ''گلی نمبر بیالیس کا مکان نمبر دس آسیب زدہ ہے'' تو وہ اس بات کے حق میں متعدد تصدیقی شواہد پیش کرسکتا ہے لیکن یہ بیان ایسا ہے کہ کوئی ممکنہ تجربہ اس کو غلط ثابت نہیں کرسکتا۔ اب اگر کوئی جملہ کسی حال میں بھی غلط ثابت

نہ ہوسکتا ہوتو وہ جملہ غیر سائنسی ہوگا۔ گویا وہی قضایا سائنس کے دائرے میں ہوں گے جو قابلِ آزمائش ہوں' جنہیں تجربہ کی کسوٹی پر پرکھا جا سکتا ہو۔ تجربہ کا مقصد کسی قضیہ کی تردید کرنا' اسے غلط ثابت کرنا ہوتا ہے۔ سائنس دان جب کوئی نظریہ پیش کرتا ہے تو اسے یہ بتانا پڑے گا کہ وہ کسی قسم کے نتائج کو تردیدی قرار دے گا۔ اگر کوئی ممکنہ تجربہ ایسا نہ ہو جو نظریہ کو غلط ثابت کرسکتا ہوتو وہ نظریہ سائنس کے دائرے سے خارج ہوگا۔ پوپر کے نزدیک وہ تمام نظریات جو اپنے حق میں تصدیقی شواہد تو پیش کرتے ہیں لیکن تردیدی شواہد کو تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں یا ان کی ایسی توجیہہ کرتے ہیں جو ان کی تائید میں ہو وہ جعلی سائنسی نظریات ہوتے ہیں۔ مارکس کا نظریۂ تاریخ' فرائڈ کا نظریہ تحلیل نفسی اور ایڈلر کا نظریۂ احساس کمتری اس نوع کی جعلی سائنس کی نمایاں مثالیں ہیں۔ سائنس کو غیر سائنس سے ممیّز کرنے والا کوئی خاص منہاج نہیں بلکہ ان نظریات کا قابلِ آزمائش ہونا اور قابلِ تغلیط ہونا ہے۔

اس مقام پر یہ سوال ہمارے سامنے آتا ہے کہ سائنسی منہاج کیا ہے؟ اگر کوئی ایسا منہاج موجود ہے تو کیا فی الواقع اس سے حاصل کردہ نتائج حتمی اور یقینی ہوں گے؟

بیکن کے زمانے سے بیسویں صدی تک تمام فسلفیوں کا اس بات پر تقریباً اجماع ہے کہ سائنس کا منہاج استقرائی ہے۔ بیکن نے استخراجی منطق کو اس بنا پر رد کردیا تھا کہ وہ نئے حقائق کے انکشاف اور اکتشاف میں مدد معاون نہیں ہوتی۔ فطرت کا علم حاصل کرنے کی خاطر ہمیں خود فطرت سے رجوع کرنا پڑے گا اور وہ ہمیں کبھی فریب نہیں دی گی۔ فطرت ایک کھلی کتاب کے مانند ہے اور جو کوئی کھلی آنکھوں اور بے تعصب ذہن سے اس کا مطالعہ کرے گا وہ لازماً درست نتائج اخذ کرے گا۔ استقرا کا عمومی مفہوم یہ ہے کہ ہم مشاہدہ سے آغاز کریں' جب کافی تعداد میں مشاہدات جمع ہو جائیں' تو ان کی بنیاد پر ایک مفروضہ وضع کریں' پرھ مفروضہ کی آزمائش کریں' اگر تجربہ مفروضہ کی تائید اور تصدیق کرے تو اس کو ہم قانون کا درجہ دے سکتے ہیں۔

ڈیوڈ ہیوم کا استقرا پر یہ اعتراض تھا کہ یہ منطقی اعتبار سے نادرست ہے۔ منطقی استدلال کے درست ہونے کی یہ لازمی شرط ہے کہ اس میں نتیجہ مقدمات سے کمزور ہوتا ہے۔ درست منطقی استدلال کا نتیجہ کسی ایسی بات پر مشتمل نہیں ہوسکتا جو قبل ازیں مقدمات

میں مذکور نہ ہو۔ اگر نتیجہ مقدمات سے زیادہ کسی بات کا دعوی کرتا ہے تو وہ استدلال منطقی صحت سے عاری ہو گا۔ استقرائی نتیجہ کے متعلق یہ واضح ہے کہ وہ مقدمات میں پیش کیے گئے شواہد سے زیادہ جامع ہوتا ہے۔ مثلاً

الف ایک کوا ہے اور سیاہ ہے

ب ایک کوا ہے اور سیاہ ہے

ج ایک کوا ہے اور سیاہ ہے

د ایک کوا ہے اور سیاہ ہے۔ وعلی ھذا القیاس

اس سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ تمام کوے سیاہ ہیں

یہ استدلال اس بنا پر نادرست ہے کہ اس کے نتیجہ میں کیا جانے والا دعوی مقدمات سے قوی تر اور زیادہ جامع ہے۔ استقرائی استدلال سے مراد ہے ان وقوعات سے جو بتکرار ہمارے مشاہدہ میں آتے ہیں ان وقوعات کے بارے میں نتیجہ اخذ کرنا جو ابھی ہمارے مشاہدہ میں نہیں آئے۔ استقرا دو مفروضات پر مبنی ہے۔ اول مستقبل بھی ماضی ہی کے مانند ہے' دوم کائنات نظم و ضبط کی پابند ہے۔ ہم بہت سے ایسے واقعات کا مشاہدہ کرتے ہیں جو ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہوتے ہیں اور ہمارا تجربہ بتاتا ہے کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا رہا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ سورج ہمیشہ مشرق سے طلوع ہوتا ہے' آگ ہمیشہ جلاتی ہے۔ ہیوم کا کہنا تھا کہ ہمارے تجربہ کی یکسانی اس امر کی ضمانت فراہم نہیں کرتی کہ مستقبل میں بھی لازماً ایسا ہی ہوتا رہے گا۔

ہیوم نے استقرا کو منطقی طور پر غلط ثابت کرنے کے باوصف اسے ایک امر واقعہ قرار دیا۔ اس کے خیال میں انسان ہی نہیں بلکہ حیوان بھی استقرا سے کام لیتے ہیں۔ استقرا ہماری نفسیاتی ضرورت ہی نہیں بلکہ حیاتیاتی اعتبار سے بھی ناگزیر ہے۔ اس کے بغیر ہمارا وجود ہی خطرے میں پڑ جائے گا۔ آخر ایسا کیوں ہے کہ ہر معقول شخص کو یہ توقع ہی نہیں بلکہ یقین ہوتا ہے کہ جن وقوعات کا ابھی اس نے مشاہدہ نہیں کیا وہ ان وقوعات کے مطابق ہوں گے جن کا وہ مشاہدہ کر چکا ہے۔ ہیوم اس کا سبب عادت اور رواج کو قرار دیتا ہے۔ وقوعات کا تسلسل ہمارے اندر اس امید کو جنم دیتا ہے کہ مستقبل میں بھی ایسا ہی ہوتا رہے گا۔

ہیوم ایک آزاد خیال فلسفی تھا۔ وہ ثابت کرنا چاہتا تھا کہ خدا' روح' فرشتوں اور

حیات بعد الموت کے بارے میں مذاہب کے دعاوی کی کوئی حقیقت نہیں۔ اس نے اپنے نظریۂ علم کی بناء پر یہ نتیجہ اخذ کیا کہ یہ دعاوی دائرہ علم سے خارج ہیں۔ اس کے نظریۂ علم کی رو سے علم صرف حسی مدرکات اوران کی یادداشت تک محدود ہے۔ جب ہم کسی بات کے علم کا دعوی کرتے ہیں تو ہمیں ثابت کرنا ہوگا کہ یہ دعوی کسی حسی ادراک یا اس کی یادداشت پر مبنی ہے۔ مذہبی معاملات اس بناء پر دائرہ علیم سے خارج ہیں کہ ہمیں ان کا کوئی براہِ راست حسی تجربہ نہیں ہوتا۔ لیکن ہیوم کو اس حیرت انگیز صورت حال کا سامنا کرنا پڑا کہ قوانین فطرت کو بھی حسی مدرکات کی صورت میں بیان کرنا ممکن نہیں۔ حسی مدرکات کا تعلق انفرادی واقعات سے ہوتا ہے اور انفرادی واقعات سے عالمگیر قانون اخذ کرنے کا کوئی منطقی طریقہ موجود نہیں۔ ہیوم چونکہ ایک جرأت مند مفکر تھا اس لئے اس نے اپنے نظریۂ علم کے مضمرات کو تسلیم کرتے ہوئے یہ اعلان کیا کہ استقرا منطقی اعتبار سے غلط لیکن نفسیاتی اعتبار سے ناگزیر ہے۔ گویا استقراء کا عمل غیر عقلی ہے۔ اب سائنس چونکہ استقرا پر مبنی ہے اس لئے سائنس بھی غیر عقلی ہے۔

ہیوم کے اس نتیجۂ فکر نے فلسفے میں ایک زلزلہ برپا کر دیا کیونکہ سائنس کو عقلی علم کی معراج سمجھا جاتا تھا۔ اگر سائنس ہی غیر عقلی ہے تو کسی دوسرے علم کے عقلی ہونے کا کوئی امکان باقی نہیں رہتا۔ کانٹ سے لیکر منطقی اثباتیوں تک سبھی فلسفی اس سوال کا جواب تلاش کرنے میں مصروف رہے ہیں کہ آیا تجربی فلسفے کی حدود میں رہتے ہوئے اس ناگوار صورتِ حال سے عہدہ برا ہونے کی صورت موجود ہے۔

پوپر نے اس مسئلہ کا حل بیان کرتے ہوئے سائنس کے متعلق مقبول عام دو تصورات کو رَد کر دیا کہ سائنس کا منہاج استقرائی ہے اور یہ کہ سائنس یقینی اور حتمی علم کا نام ہے۔ پوپر نے بتکرار اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ سائنس کا آغاز مشاہدہ سے نہیں ہوسکتا کیونکہ ہر مشاہدہ کسی نظریہ کی روشنی میں ہی ممکن ہوتا ہے۔ ہر انفرادی واقعہ کسی کائناتی قانون کے تحت رونما ہوتا ہے۔ یہ درست ہے کہ ہم انفرادی واقعات سے کسی قانون کی صداقت کا استنباط نہیں کر سکتے۔ لیکن اگر کوئی انفرادی واقعہ کسی مزعومہ قانون کے خلاف نظر آئے تو وہ اس قانون کو غلط ثابت کرنے کے لئے کافی ہوگا۔ مثلاً ہم ہزاروں یا لاکھوں سفید راج ہنسوں کا مشاہدہ کرنے کے بعد بھی یہ دعوی نہیں کر سکتے کہ تمام راج ہنس سفید ہیں۔ پسِ

انفرادی واقعات سے ہم کسی آفاقی قانون کو سچ ثابت نہیں کر سکتے لیکن ایک اس مخالف وقوعہ قانون کی تغلیط کے لئے کافی ہوگا۔

یہاں اصل مسئلہ علم اور یقین کے مابین غلط مبحث سے پیدا ہوتا ہے۔ سائنس کو چونکہ یقینی، حتمی اور صادق علم قرار دیا جاتا ہے اس لئے فلسفہ' سائنس کسی ایسے منہاج کی تلاش میں سرگرداں رہے ہیں جو یقینی نتائج کی ضمانت دیتا ہو۔ پوپر کہتا ہے کہ نہ تو کسی سائنسی نظریے کے انکشاف کا کوئی منہاج اور نہ کسی سائنسی مفروضہ کی تصدیق کا کوئی منہاج ہے۔ سائنس میں نظریات مختلف مسائل کا حل تلاش کرنے کے لئے پیش کئے جاتے ہیں۔ ہم انہیں تجربہ و آزمائش کی کسوٹی پر پرکھیں گے' اگر تجربہ کے نتائج اس نظریہ کے خلاف ہوں گے تو اسے رد کر دیں گے اور اگر وہ رد نہ ہو تو وقتی طور پر اسے قبول کر لیں اور اس کو رد کرنے کی کوشش کرتے رہیں گے۔

ہمارا علم کائنات تمام کا تمام ظن اور قیاس کی سطح سے کبھی اوپر نہیں ہوتا۔ ہم اپنے تخلیل کی مدد سے اس کائنات کے بارے میں مفروضے وضع کرتے ہیں اور پھر ان مفروضوں کو ٹیسٹ کرتے ہیں۔ اگر کسی ٹیسٹ کے نتائج مفروضۃ کے خلاف ہوں تو اس مفروضۃ کو رد کر دیا جائے گا۔ بیکن اور دوسرے تجربیت پسند فلسفیوں کا یہ خیال غلط ہے کہ سائنسی علم کے حصول کے لئے ہم مشاہدہ سے آغاز کرتے ہیں۔ جب تک ہمارے سامنے کوئی مسئلہ نہ ہو اور ہمیں یہ معلوم ہی نہ ہو کہ ہمیں کس چیز کا مشاہدہ کرنا ہے' ہمیں کس چیز کی تلاش ہے' ہم مشاہدہ کا آغاز نہیں کر سکتے۔ مشاہدہ لازماً کسی نہ کسی نظریے کی روشنی میں ہوتا ہے۔ پوپر کے الفاظ میں ہر مشاہدہ نظریے سے مملو ہوتا ہے۔ ہم موجود علمی نظریات کے تنقیدی جائزے سے اپنے سفر کا آغاز کرتے ہیں۔ جب کسی رائج علمی نظریے اور بعض مشاہدات میں تضاد پیدا ہو جاتا ہے یا ایسے واقعات ہمارے سامنے آتے ہیں جن کی توجیہ موجود نظریے کی مدد سے کرنا ممکن نہ ہو اس وقت ہمیں نیا نظریہ وضع کرنا پڑتا ہے۔ اس نظریے کی حقیقت بھی مفروضے کی ہوتی ہے۔ اس طرح ہم غلط نظریات اور مفروضات کو رد کرتے جاتے ہیں۔ ہمارا تجربہ آج تک جس قانون کی صداقت کو ثابت کرتا چلا آیا ہے' اس قانون کے خلاف رونما ہونے والا ایک وقوعہ بھی جب ہمارے علم میں آئے گا تو منطق ہمیں اس قانون کو رد کرنے پر مجبور کر دے گی۔ ہم صرف ان نظریات پر انحصار کریں گے جو اب تک ہر آزمائش پر پورے اترے ہوں' اس لئے نہیں کہ وہ سچ ہیں بلکہ اس لئے کہ ہم

ابھی تک ان کو غلط ثابت کرنے میں ناکام رہے ہیں۔

بہترین سائنسی نظریات کا درجہ ظن اور قیاس کا ہی ہوتا ہے۔ نیوٹن کی تھوڑی سے زیادہ کسی کے حق میں شواہد موجود نہیں تھے لیکن بالآخر وہ بھی غلط ثابت ہوگئی۔ آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت نے افلاک کی سطح پر اور کوانٹم فزکس نے تحت الذراتی سطح پر نیوٹن کے نظریہ پر سبقت حاصل کر لی۔ پوپر اس طریق فکر کو سعی و خطا کا نام دیتا ہے۔ سائنس کا منہاج ہرگز استقرائی نہیں بلکہ یہ سعی و خطا کے طریقہ ہی کی توسیع ہے۔ سائنس کی ترقی اسی طریق کار کی مرہون منت ہے۔ اگرچہ سائنس انسانی علم کا بہترین اظہار ہے لیکن ہم کسی سائنسی نظریے کی صداقت کو حتمی طور پر ثابت کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ صداقت تک رسائی کی خواہش ہماری تحقیق میں رہنما اصول کا کام دیتی ہے۔ صداقت کا حصول ہماری منزل ہے اور ہم قدم بہ قدم اس کی طرف پیش قدمی کر رہے ہیں لیکن یہ منزل ہماری پہنچ سے بہت دور ہے۔

عدم جبریت کا نظریہ:

مذہبی، فلسفیانہ اور سائنسی فکر کا غالب حصہ اس کائنات میں جبر کی کارفرمائی کو تسلیم کرتا ہے۔ کارل پوپر نے اس مسئلہ پر بھی اپنی منفرد رائے کو بڑے قوی دلائل کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اس نے جبریت کی تین اقسام گنوائی ہیں: (۱) الہیاتی جبریت (۲) مابعد الطبیعیاتی جبریت (۳) سائنسی جبریت۔

الہیاتی جبریت سے یہ مراد ہے کہ اس کائنات میں پیش آنے والے تمام واقعات وقوع پذیر ہونے سے قبل خدا کے علم میں ہوتے ہیں۔ محض کائناتی حوادث ہی نہیں بلکہ تمام انسانی اعمال بھی کسی خاص وقت پر رونما ہونے سے قبل خدا کے علم میں ہوتے ہیں۔ خدا کا علم ماضی، حال اور مستقبل کو محیط ہے۔ خدا کا علم چونکہ ہر غلطی اور احتمال سے بھی پاک ہوتا ہے۔ چنانچہ جو کچھ خدا کے علم میں ہوتا ہے وہ بعینہ وقوع پذیر بھی ہوگا بصورت دیگر خدا کا علم ناقص ٹھہرے گا۔

الہیاتی جبریت پر پوپر کا اعتراض یہ ہے کہ اس طرح ماضی اور مستقبل دونوں حقیقی بن جاتے ہیں۔ ماضی سے مراد وہ واقعات ہیں جو رونما ہو چکے ہوتے ہیں۔ مستقبل

وہ ہے جسے ابھی وقوع پذیر ہونا ہے۔ ماضی اس بناء پر حقیقی ہے کہ وہ بیت چکا ہوتا ہے۔ مستقبل غیر حقیقی ہے کیونکہ اسے ابھی وجود میں آنا ہے۔ لیکن اگر ہم یہ تسلیم کریں گے کہ مستقبل بھی اسی طرح خدا کے علم میں ہوتا ہے جس طرح ماضی تو اس صورت میں مستقبل غیر حقیقی نہیں بلکہ ماضی کی مانند ایک اٹل حقیقت ہو گا۔ پوپر نے اس کی مثال سینما کی فلم سے دی ہے۔ فلم سکرین پر دکھائی جا رہی ہے۔ جو مناظر گزر چکے ہیں وہ ماضی ہے، سکرین پر نظر آنے والا منظر حال ہے اور جو مناظر ابھی سکرین پر آنے ہیں وہ مستقبل ہے۔ لیکن یہ مستقبل ان معنوں میں حقیقی ہے کہ وہ بھی فلم کے فیتے پر اس طرح موجود ہے جس طرح وہ مناظر جو گزر چکے ہیں۔ اس صورت میں مستقبل بھی ماضی کی مانند اٹل اور ناقابلِ تغیر بن جاتا ہے۔ پوپر کا کہنا ہے کہ اس طرح خدا کے علم اور قدرت میں تضاد واقع ہو جاتا ہے۔ جب فلم چل رہی ہوتی ہے تو فلم کا بنانے والا بھی اس کے انجام کو تبدیل نہیں کر سکتا۔ بعینہ اگر مستقبل بھی خدا کے علم میں ماضی ہی کی مانند حقیقی ہے تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اب خدا بھی مستقبل میں رونما ہونے والے واقعات میں تغیر و تبدیل نہیں کر سکتا۔ وہ لازماً اسی طرح اور اسی ترتیب سے رونما ہوں گے جس طرح اس کے علم میں مقدر ہیں۔

مابعد الطبیعیاتی جبریت کا نظریہ کائنات کی حقیقت و ماہیت کو بیان کرتا ہے۔ اس نظریہ کو اولاً ویمقراطیس نے بیان کیا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ وہ تمام واقعات جو ظہور پذیر ہو چکے ہیں، ہو رہے ہیں یا آئندہ ہوں گے، وہ ازل سے ہی لازمی طور پر مقدر ہو چکے ہیں۔ یہ نظریہ ماضی اور مستقبل کو مساوی بنا دیتا ہے کہ دونوں یکساں طور پر متعین ہیں۔

سائنسی جبریت کا نظریہ مابعد الطبیعیاتی نظریہ پر دعوی علم کا اضافہ کر دیتا ہے۔ اس کی رو سے متعین اور مقدر مستقبل کا پیشگی علم حاصل کرنے پر کوئی اصولی قدغن عائد نہیں ہوتی۔ ہم موجود شواہد اور قوانین فطرت کی مدد سے آئندہ واقعات کا پیشگی علم حاصل کر سکتے ہیں۔ ہماری پیش گوئیوں میں عدم تعین کا عنصر عملاً شامل رہتا ہے لیکن سائنسی جبریت کا دعوی ہے کہ جیسے جیسے ابتدائی شرائط کا ہمارا علم ترقی کرتا جائے گا ہماری پیش گوئیاں بھی زیادہ سے زیادہ تعین اور درستگی کی حامل ہوتی چلی جائیں گی۔

مندرجہ بالا جبری نظریات کے متضاد اور مخالف مابعد الطبیعیاتی عدم جبریت اور سائنسی عدم جبریت کے نظریات ہیں۔ مابعد الطبیعیاتی عدم جبریت کا دعوی ہے کہ کم از کم

ایک واقعہ ایسا ہے کہ اس کے ظہور سے قبل کسی لمحہ پر اس کے بارے میں یہ پیش گوئی کرنا ممکن نہیں کہ وہ فلاں وقت پر رونما ہوگا۔ یعنی اس کے ظہور سے قبل کوئی ایسی علت موجود نہیں ہوتی جو اس کے ظہور کو لازم بناتی ہو۔ سائنسی عدم جبریت کا دعوی ہے کہ کم از کم ایک ایسا واقعہ ہے کہ اس کے ظہور سے قبل اس کے بارے میں سائنسی پیش گوئی ممکن نہیں کہ وہ فلاں وقت پر رونما ہوگا۔ کسی غیر جبری نظریے کے لئے لازم ہے کہ وہ یہ بتائے کہ کس قسم کے واقعات ہیں جو غیر متعین ہیں اور ان کے متعلق پیش گوئی کرنا کیوں ممکن نہیں۔

سائنسی عدم جبریت کا نظریہ مابعد الطبیعیاتی جبریت سے زیادہ جامع ہے اور اس کے برعکس سائنسی عدم جبریت کا نظریہ مابعد الطبیعیاتی عدم جبریت سے کم جامع ہے۔ (جبریت اور عدم جبریت کو سائنسی قرار دینے کا یہ مطلب نہیں کہ ان نظریات کو تجربہ کی کسوٹی پر پرکھا جا سکتا ہے بلکہ سائنسی علم کے امکانات کو بیان کرنا مراد ہے۔) سائنسی عدم جبریت کا کہنا ہے کہ مستقبل سے متعلق ہمارے بہترین علم میں بھی کچھ خامیاں ہوسکتی ہیں یعنی مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کے متعلق ہمارا علم کبھی اتنا مکمل نہیں ہوتا کہ اس میں کسی غلطی کا کوئی امکان نہ رہے۔ مابعد الطبیعیاتی عدم جبریت کا دعویٰ سائنسی عدم جبریت سے بڑھ کر ہے۔ اس کے مطابق مستقبل کے بارے میں ہماری پیش گوئیوں کے غیر حتمی ہونے کا محض یہ سبب نہیں کہ ہمارا علم خام اور ہمہ گیری سے خالی ہے بلکہ مستقبل میں ایسے کھلے امکانات پائے جاتے ہیں جو ابھی غیر متعین ہیں۔

پوپر مابعد الطبعیاتی عدم جبریت کا علم بردار ہے اور اس کی تنقید کا نشانہ زیادہ تر سائنسی جبریت کا نظریہ ہے۔ تاہم اس کے دلائل کا یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ مابعد الطبیعیاتی جبریت کا تصور غیر معقول اور نا قابلِ قبول ہے۔

عقل عامہ کا اس بات پر پختہ یقین ہے کہ ہم مستقبل کی تشکیل اپنے منصوبوں کے مطابق کر سکتے ہیں جب کہ ماضی نا قابلِ تغیر ہے۔ یہ تصور بہت عام فہم ہے کہ ماضی چونکہ گزر چکا ہے اس لئے ہم اس کے بارے میں کچھ نہیں کر سکتے۔ لیکن مستقبل چونکہ ابھی وقوع پذیر ہونا ہے اس لئے ہم اس پر کسی حد تک اثر انداز ہو سکتے ہیں۔ اب اگر کوئی مفروضہ اس تیقن کے برخلاف پیش کیا جائے گا تو اس مفروضے کے اثبات کی ذمہ داری اس کو پیش کرنے والے پر عائد ہوگی۔ اور اگر اس کے حق میں دیئے جانے والے بہترین دلائل کو غلط

ثابت کر دیا جائے تو یہ مفروضے کی تردید کے لئے کافی ہو گا۔

یہ سمجھا جاتا ہے کہ نیوٹن کی فزکس ماضی اور مستقبل کے متعلق ان عام فہم تصورات یعنی ماضی کے متعین اور مستقبل کے غیر متعین ہونے کے خلاف سب سے زیادہ قوی شہادت فراہم کرتی ہے۔ حالانکہ نیوٹن نے خود بھی عدم تعین کا ایک تصور پیش کیا تھا۔ اس کے مطابق جب نظام شمسی میں معمولی بے قاعدگیاں جمع ہو جاتی ہیں تب خدا مداخلت کر کے نظم اور قاعدہ کو بحال کر دیتا ہے۔ لیکن نیوٹن کی فزکس یہ پیش گوئی کرنے سے قاصر تھی کہ یہ خدائی مداخلت کب ہو گی اور اس کی کیا صورت ہو گی ۔ تاہم لاپلاس نے اس خامی کو دور کر دیا۔ اس کے نزدیک اگر کوئی ایسا دیو فرض کر لیا جائے جو آن واحد میں تمام اجسام کی پوزیشن' ان پر اثر انداز ہونے والی قوتوں کا ادراک کرنے اور ان معطیات کا تجزیہ کرنے پر قادر ہو تو کوئی بات غیر حتمی نہیں رہے گی اور مستقبل ماضی ہی کی مانند متعین اور اس ذہن کے سامنے لمحہ حاضر ہی کی طرح موجود ہو گا۔

پوپر نے یہ ثابت کیا کہ کلاسیکی طبعیات بھی سائنسی جبریت کو ثابت کرنے سے قاصر ہے۔ اگر لاپلاس کے اس مفروضہ دیو کو مادی شکل وصورت دے دی جائے یعنی اسے ایک میکانکی پیش گو فرض کیا جائے تو ایسا پیش گو خود اپنے مستقبل کی پیش گوئی پر قادر نہیں ہو گا۔ اس کے لئے ہمیں ایک دوسرا پیش گو فرض کرنا پڑے گا' پھر دوسرے پیش گو کے لئے تیسرا پیش گو۔ یوں یہ سلسلہ بلا نہایت دراز ہو گا۔

اس طرح کوانٹم فزکس کے اصول عدم تعین کو استعمال کئے بغیر بھی پوپر نے یہ ثابت کیا کہ مابعد الطبیعیاتی جبریت کی تائید سائنسی جبریت سے کرنا ممکن نہیں۔ تاہم مابعدالطبیعیاتی جبرتے پسند اس صورت حال سے بچنے کا رستہ نکال سکتا ہے۔ وہ ہائزن برگ کے اصول عدم تعین کی یہ تعبیر کر سکتا ہے اس عدم تعین کا تعلق خارجی حقیقت سے نہیں بلکہ ہمارے علم سے ہے۔ اگر ہم کسی سالمہ کے مقام اور رفتار کی بیک وقت پیمائش نہیں کر سکتے اور یہ نہیں بتا سکتے کہ وہ کس سمت میں حرکت کرے گا تو اس کا سبب یہ نہیں کہ وہ طبیعیاتی سطح پر غیر متعین ہے بلکہ ہم اپنے علم کے خام ہونے کی بنا پر اس کی پیش گوئی کرنے سے قاصر ہوتے ہیں۔ گویا کائنات کے اندر کسی قسم کا احتمال نہیں پایا جاتا بلکہ احتمال کا تعلق ہمارے علم کے ساتھ ہے۔ کائنات کے اندر کسی قسم کے کھلے امکانات نہیں پائے جاتے۔

پوپر کو اس تعبیر پر یہ اعتراض ہے کہ اس طرح سائنسی علم معروضیت کھو بیٹھے گا۔ سائنسی علم کائنات کی تعبیر کرنے کی سعی کرتا ہے جیسی کہ وہ ہے۔ خارجی کائنات سے علم کا یہ رشتہ ہی سائنسی علم کو وقیع بناتا ہے۔ وہ سائنس نظریات جو خارجی کائنات کی حقیقت سے متصادم ہوتے ہیں رد کر دیئے جاتے ہیں۔

عدم جبریت کے حق میں قوی ترین دلیل یہ ہے کہ سائنس خواہ کتنی بھی ترقی کیوں نہ کر لے وہ ایک کام کبھی نہیں کر سکتی اور وہ ہے اپنے مستقبل کی پیش گوئی۔ سائنسی منہاج کی مدد سے یہ پیش گوئی کرنا ممکن نہیں کہ نظری سائنس آئندہ کس راستہ پر چلے گی۔ فرض کیجئے کوئی یہ کہتا ہے کہ ہائزن برگ کا اصول عدم تعین آئندہ بیس سال میں ایک ایسے نظریے سے تبدیل ہو جائے گا جو کلاسیکی طبعیات کے نظریات سے کم غیر متعین نہیں ہوگا۔ جب تک یہ نہیں بتایا جاتا کہ اس نظریے کے مشمولات کیا ہوں گے اور کون شخص اس نظریے کو پیش کریگا' یہ نظریہ کس وقت پیش کیا جائے گا تو اس نظریے کا جبریت و عدم جبریت کی بحث پر کچھ اثر نہیں پڑے گا۔

مستقبل میں پیش کئے جانے والے اس نظریے کو ہم ما قرار دے سکتے ہیں۔ ہم جان سکتے ہیں کہ ما کی بیان کردہ کائنات بڑی حد تک جبر کا شکار ہوگی اور ما کائنات کا خاصہ جامع بیان ہوگا۔ لیکن ایک بات ایسی ہے جس کا ماخوذ بھی ادراک نہیں کر سکے گا۔ اور وہ یہ کہ ماکس وقت پیش کیا جائے گا۔ کیا اس حقیقت کو سائنسی منہاج کی مدد سے بیان کیا جا سکتا ہے؟ کیا اصولی طور پر ایسا ممکن ہے کہ ہم سائنیس طور پر ما کے مشمولات اور اس کی ایجاد کے وقت کی پیش گوئی کر سکیں؟

اگر ہم اپنے تمام موجودہ سائنس علم کو لا قرار دیں تو یہ بات عیاں ہے کہ لا اور ما باہم متبائن ہوں گے۔ اب اگر ما اور لا متبائن ہیں تو ما کا لا سے استخراج ممکن نہیں ہوگا۔ یا لا خود داخلی تناقض کا شکار ہوگا اور اس صورت میں ما اور ما کی نفی دونوں کا استخراج ممکن ہوگا۔ لہٰذا اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم اپنے موجودہ علم کی بنا پر آئندہ پیش کئے جانے والے کسی نظریے کے مشمولات کا تعین نہیں کر سکتے۔ اور اگر بفرض محال ایسا ہو بھی جائے تو وہ نظریہ مستقبل کا نظریہ نہیں رہے گا بلکہ اب ہمارے علم میں ہوگا۔ یہ کہنا کتنا عجیب ہوگا کہ یہ نظریہ جس کے یہ اور یہ مشمولات ہیں' فلاں شخص اس کا موجد ہے' اور وہ بیس سال بعد اس نظریے

کو پیش کریگا۔ یعنی ہم یہ کہہ رہے ہوں گے کہ نظریہ ہمارے علم میں ہے بھی اور نہیں بھی۔ یہ بیان سراسر متناقض ہوگا۔

طبیعیات کے علاوہ حیاتیات اور بالخصوص انسانی اعمال و افعال کی دنیا ایسی ہے جس میں کھلے امکانات پائے جاتے ہیں اور ان کی پیش گوئی ممکن نہیں۔ حیاتیات کے میدان میں مقبول ترین نظریہ ارتقاء کا ہے۔ نظریۂ ارتقاء یہ تو بیان کرتا ہے کہ مختلف انواع کا ارتقا کس طرح ہوا ہے لیکن وہ یہ بیان کرنے سے قاصر ہے ارتقاء کی آئندہ سمت اور اس کی منزل کیا ہوگی۔ جینیات کی مدد سے بعض لوگوں نے یہ نتیجہ نکالنے کی کوشش کی ہے کہ جینیاتی کوڈ کی مدد سے ہم یہ جان سکتے ہیں کہ کسی انسان کی آئندہ زندگی کیسی ہوگی۔ یہ بالکل غلط ہے۔ جینیاتی کوڈ کی مدد سے ہم صرف یہ جان سکتے ہیں کہ کسی انسان کے حیاتیاتی اور طبعی خواص کیا ہوں گے۔ یعنی اس کا قد کتنا ہوگا' اس کے بالوں اور آنکھوں کا رنگ کیا ہوگا؟ ہو سکتا ہے کہ ہم یہ بھی جان لیں کہ وہ شاعر ہوگا یا افسانہ نگار۔ لیکن ہم یہ نہیں جان سکیں گے کہ وہ کون سی نظمیں اور غزلیں یا کس قسم کے افسانے لکھے گا۔

اس بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر ہم مابعد الطبیعیاتی جبریت کے نظریے کو منطقی طور پر غلط ثابت نہ بھی کر سکیں تب بھی اس کے خلاف اتنے قوی دلائل فراہم کر سکتے ہیں جو اس کو ناقابلِ قبول بنانے کے لئے کافی ہوں۔ مابعدالطبیعیاتی نظریات کا حتمی رد تو ممکن نہیں ہوتا لیکن بحث مباحثہ کے بعد ہم ان کی غیر معقولیت کو واضح کر سکتے ہیں۔ پوپر کے پیش کردہ دلائل یہ ظاہر کرنے کے لئے کافی ہیں کہ مابعد الطبیعیاتی جبریت اور سائنسی جبریت کے نظریات تنقید و تجزیہ کی کسوٹی پر پورے نہیں اترتے۔

نظریۂ علم:

مندرجہ بالا نکات پر غور کرنے سے علمیات کے لئے بہت اہم نتائج مرتب کئے جا سکتے ہیں۔ فلسفۂ مغرب کی تاریخ میں افلاطون سے وٹگنسٹائن تک سبھی فلسفیوں کا اس پر اجماع ہے کہ علم ایک ایسے ایقان کا نام ہے جو صادق ہو اور جسے صادق ثبت کیا جا سکتا ہو۔ علم کی صداقت ذریعۂ علم کی صحت پر مبنی ہوتی ہے۔ اگر ہمارا ذریعۂ علم معتبر اور غلطی کے امکان سے مبرا ہوگا تو اسے ذریعے سے حاصل ہونے والا علم بھی لائق اعتبار ہوگا۔ گویا علم

کی صداقت جاننے کے لئے لازم ہے کہ اس کے حصول کے ذرائع کی تحقیق کی جائے۔ اس نقطۂ نظر سے علم ایک داخلی ایقان کا نام بن جاتا ہے۔ اسے ہم موضوعی نظریۂ علم قرار دے سکتے ہیں۔

اس کے برعکس پوپر کا نظریہ ہے کہ علم کسی داخلی ایقان کا نام نہیں بلکہ کوئی خیال یا تصور اس وقت علم بنتا ہے جب اسے الفاظ میں بیان یا تحریر کیا جائے۔ جب کسی تصور کو الفاظ کے پیکر میں بیان کیا جاتا ہے تو وہ اس لائق ہوتا ہے کہ دوسرے اس پر جرح وتنقید کر سکیں۔ ذریعۂ علم کا سوال غیر متعلق ہے کیونکہ ہمارے پاس کوئی ایک ذریعۂ علم نہیں بلکہ بہت سے ذرائع ہیں لیکن ان میں سے کوئی بھی ذریعہ غلطی کے امکان سے پاک نہیں۔ بحیثیت انسان ہمارا علم کبھی یقینی اور حتمی نہیں ہوسکتا۔ علمیات کا اصل سوال یہ نہیں کہ ہمارا ذریعۂ علم کیا ہے بلکہ اصل سوال یہ ہے کہ ہم اپنے نظریات میں غلطیوں کی نشاندہی کس طرح کر سکتے ہیں اور انہیں کس طرح دور کر سکتے ہیں۔ علم میں اصل اہمیت تنقید کو حاصل ہے۔ علم کا آغاز نہ تو خلا میں ہوتا ہے نہ ورق سادہ سے۔ ہمارا بیشتر علم روایت سے حاصل کردہ ہوتا ہے۔ ہم دستیاب علم کو غور وفکر اور تنقید کا موضوع بناتے ہوئے اس میں ترمیم واضافہ کرتے ہیں۔ انسان کے حصول علم کے سبھی ذرائع کی بہت سی تحدیدات ہیں اس لئے ان سے حاصل کردہ علم بھی محدود ہوگا۔ مستقبل ہماری لئے نامعلوم ہے۔ چنانچہ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ جس نظریے کو آج ہم سچ سمجھتے ہیں وہ مستقبل میں رد نہیں ہو جائے گا۔ ہمارا تمام تر علم ظن وتخمین کا تانا بانا ہے۔

سیاسی افکار

کارل پوپر کے سیاسی افکار اس کے سائنس اور علم کے بارے میں نظریات ہی کی توسیع ہیں۔ کائنات کا مستقبل چونکہ کھلے امکانات کا مجموعہ ہے اس لئے مستقبل کی سائنسی پیش بینی ممکن نہیں اور نہ انسان کا علم کبھی حتمی اور یقینی ہوسکتا ہے۔ اس لئے سیاست میں مستقبل کے بارے مے یوٹوپیائی منصوبے بنانا اور انہیں روبعمل لانے کی کوشش کرنا بہت خطرناک ثابت ہوتا ہے۔ انسانی معاشروں کے بہت سے آلام ومصائب کا سبب یہی رہا ہے کہ وہ اصل اور فوری نوعیت کے مسائل کا سامنا کرنے اور انہیں حل کرنے کی سعی کرنے کی بجائے زمین کو جنت بنانے کے خبط میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ ہم خراب معاشرے کو

ملیامیٹ کر کے اپنی مرضی اور پسند کا مثالی معاشرہ تخلیق کرنے کی قدرت نہیں رکھتے۔ کوئی انسانی معاشرہ کبھی مثالی خصوصیات کا حامل نہیں ہوسکتا۔ اس لئے مثالی معاشرہ قائم کرنے کی تمام تر کوششیں بلا استثنا تشدد اور خون خرابے پر منتج ہوتی ہیں اور رہوئی ہیں۔ جس طرح علم میں ترقی غلطیوں کو دور کرنے سے ہی ممکن ہے اسی طرح معاشرے کو بھی خرابیوں کی اصلاح کے ذریعے بہتر بنایا جا سکتا ہے۔ وہی معاشرہ انسانوں کے لئے بہتر ہو گا جس میں عقلی اور فکری تنقید کی مدد سے اصلاح کی زیادہ سے زیادہ گنجائش موجود ہو۔

افلاطون نے سیاسی فلسفے کے بنیادی سوال کو یوں بیان کیا تھا کہ ''حکمران کسے ہونا چاہیے؟'' ''حکمرانی کا حق کسے حاصل ہے؟'' افلاطون سے لیکر بیسویں صدی تک فلاسفۂ سیاست میں سے کسی نے کبھی اس سوال کی حقیقت پر غور نہیں کیا بلکہ صرف افلاطون کے پیش کردہ جواب سے مختلف جواب دینے کی سعی کرتے رہے ہیں۔ افلاطون کی رائے میں عقل مند ترین اور دانا ترین شخص کو حکمران ہونا چاہئے۔ بعد ازاں کسی نے یہ کہا کہ چند اشراف کی حکومت ہونی چاہئے تو کسی نے عوام کو اور کسی نے پرولتاریہ کو حکمرانی کا اہل قرار دیا۔ پوپر وہ پہلا فلسفی ہے جس نے اس سوال ہی کو غلط قرار دیا ہے۔ یعنی فلسفۂ سیاست کا بنیادی سوال یہ نہیں کہ ''حکمران کسے ہونا چاہئے'' بلکہ اصل سوال یہ ہے کہ ''کیا ہم ایسے ادارے منظّم کر سکتے ہیں تاکہ برے اور نااہل حکمران کم سے کم نقصان پہنچا سکیں؟''۔ ان دونوں سوالوں میں فرق محض لفظی نوعیت کا نہیں بلکہ بہت بنیادی ہے۔ اول الذکر سوال کا جواب تلاش کرنے کا کوئی عمل ی طریقہ موجود نہیں۔ موخرالذکر سوال ہمارے سامنے ایک بہت متعین مسئلہ پیش کرتا ہے کہ حکمرانوں کو اختیارات کے سو استعمال سے کس طرح روکا جا سکتا ہے۔ اس مقصد کے حصول کی خاطر ہمیں ایسے اداروں کی تشکیل کرنا ہو گی جو اس مقصد کے حصول میں ہماری معاونت کرنے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہوں۔ اداروں کی کارکردگی کا تعلق بھی افراد پر منحصر ہوتا ہے۔ کوئی ادارہ از خود اپنی اصلاح کرنے پر قادر نہیں ہوتا۔ ادارے بھی قلعوں کی مانند ہوتے ہیں۔ جس طرح قلعہ اس بات کا متقاضی ہوتا ہے کہ اس کا نقشہ موزوں ہو، اس کی ہر وقت مناسب نگہداشت کی جائے اور اس کا دفاع کرنے کے لئے وافر نفری موجود ہو۔ اداروں کے لئے بھی لازم ہے کہ وہ جن مقاصد کے حصول کے لئے تشکیل دیئے جاتے ہیں وہ ان مقاصد سے موزونیت رکھتے ہوں اور ان اداروں کا تحفظ اور

دفاع کرنے والے افراد بھی موجود ہوں۔

پوپر کے طرز فکر کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ کائنات اور انسانی ذہن دونوں جبر سے خالی ہیں۔ سائنسی علم کی کاوش کا منتہا اور مقصود اس کائنات کا بہتر سے بہتر فہم حاصل کرنا ہے۔ ہمارا علم قیاسات کا مجموعہ ہے۔علم کی شاہراہ پر سفر میں صداقت کا حصول ہماری منزل ہے لیکن ہمارا کوئی نظریہ کبھی کامل صداقت کا حامل نہیں ہوسکتا۔ ہم اپنی غلطیوں اور خطاؤں کو دور کرتے ہوئے اس منزل کی جانب قدم بقدم پیش قدمی کر رہے ہیں۔ہمیں یقینی اور حتمی علم کا دعوی زیب نہیں دیتا۔علم کے بڑھنے کے ساتھ ساتھ ہمارا جہل بھی بڑھتا چلا جاتا ہے۔ہمیں یہ شعور ہوتا ہے کہ جو ہم نہیں جانتے وہ اس سے بہت زیادہ ہے جو ہم جانتے ہیں۔ ہمارا علم محدود اور جہل لامحدود ہے۔

کچھ ترجمہ کے بارے میں:

میں محبّ مکرم ڈاکٹر نعیم احمد صاحب کا ممنون ہوں کہ انہوں نے مجھے پوپر کے مضامین کا ترجمہ کرنے پر آمادہ کیا۔ ادارۂ مشعل کا بھی شکر گزار ہوں جس نے اس ترجمے کی اشاعت کا بیڑہ اٹھایا۔ میں اپنے دوستوں خلیل احمد' ظفر جمال اور شاہد احسان کا بھی شکر گزار ہوں کیونکہ انہوں نے اس کام میں بہت زیادہ معاونت کی ہے۔ان کی اعانت کے بغیر شاید یہ ترجمہ کرنا میرے لئے ممکن نہ ہوتا۔حق تو یہ ہے کہ اس ترجمے میں ان کا حصہ اتنا زیادہ ہے کہ ان کا نام بطور مترجم ٹائٹل پر ہونا چاہئے تھا۔ میں ڈاکٹر تحسین فراقی صاحب کا بھی ممنون احسان ہوں کہ انہوں نے اس ترجمے کے کچھ اجزاء کو بنظرِ غائر پڑھا اور بعض غلطیوں کی اصلاح کی۔ تاہم اس ترجمے میں جو غلطیاں باقی رہ گئی ہوں گی ان کی ذمہ داری تنہا مجھ پر عائد ہوتی ہے۔ پوپر کے مضامین میں متعدد مقامات پر زینوفان کی نظم کے بعض اقتباسات کا حوالہ دیا گیا ہے۔ ان کا منظوم ترجمہ ڈاکٹر تحسین فراقی صاحب کی عطا ہے جس کے لئے میں ان کا تہہ دل سے سپاس گزار ہوں۔

پوپر ایک عظیم فلسفی ہونے کے ساتھ ساتھ ایک صاحب اسلوب نثر نگار بھی ہے۔ اس کے افکار و خیالات کو مکمل صحت کے ساتھ اردو میں منتقل کرنا بڑا دشوار امر تھا۔ میں اس مشکل سے کسی حد تک عہدہ برا ہونے میں کامیاب ہوا ہوں۔ اس کا فیصلہ قاری پر چھوڑتا

ہوں ہر مضمون کے اختتام پر اس کا سن تصنیف اور اس کتاب کا نام درج کر دیا گیا ہے۔ جہاں سے وہ مضمون لیا گیا ہے۔ البتہ مضامین پر کارل پوپر کے حواشی کو ترجمہ میں شامل نہیں کیا گیا۔ مجھے اس بات کا شدت سے احساس ہے کہ کوئی ترجمہ مکمل طور پر کامیاب نہیں ہو سکتا۔ یقیناً اس ترجمے میں بھی بہت سی خامیاں ہوں گی۔ جو قارئین کرام کسی غلطی کی جانب توجہ دلائیں گے میں ان کا از حد ممنون ہوں گا۔

ساجد علی

شعبہ فلسفہ جامعہ پنجاب' لاہور۔

فلسفہ: میری نظر میں

میرے مرحوم دوست، فریڈرخ ویز مان، کے ایک مشہور اور زور دار مضمون کا عنوان ہے: فلسفہ میری نظر میں۔ اس مضمون کی بیشتر باتیں میرے نزدیک قابل، تعریف ہیں۔ اگرچہ میرا انداز نظر ویزمان کے انداز نظر سے بالکل جداگانہ ہے پھر بھی میں اس مضمون کے متعدد نکات سے اتفاق کرسکتا ہوں۔

فرٹز ویزمان اور اس کے بیشتر رفقا کے نزدیک یہ ایک مسلمہ امر ہے کہ فلاسفہ ایک خاص قسم کے لوگ ہیں اور فلسفے کو ان لوگوں کی مخصوص سرگرمی کا نام دیا جا سکتا ہے۔ وہ اپنے مضمون میں، مثالوں کی مدد سے، یہ دکھانے کی کوشش کرتا ہے کہ دوسرے درسی مضامین مثلاً ریاضی اور طبیعیات کے مقابلے میں وہ کیا چیز ہے جو فلسفی اور فلسفے کو امتیازی کردار کا حامل بناتی ہے۔ وہ خاص طور پر معاصر درسگاہی فلسفیوں کی دلچسپیوں اور سرگرمیوں اور اس مفہوم کو بیان کرنے کی کوشش کرتا ہے، جس کے مطابق انہیں اپنے پیش رو فلاسفہ کے کام کو آگے بڑھانے والے فلسفیوں کا نام دیا جا سکتا ہے۔

II

میں فلسفے کو بالکل مختلف انداز سے دیکھتا ہوں۔ میرا خیال ہے کہ تمام مرد اور تمام عوتیں فلسفی ہوتے ہیں اگرچہ ان میں سے کچھ زیادہ فلسفی ہیں کچھ کم۔ مجھے اس بات سے بھی اتفاق ہے کہ ممتاز اور مخصوص لوگوں کے گروہ، یعنی درسگاہی فلاسفہ، جیسی ایک چیز وجود رکھتی ہے، لیکن میں ان کی سرگرمیوں اور ان کے انداز نظر کے بارے میں ویزمان کے جوش اور ولولے کو قبول نہیں کرسکتا۔ اس کے برعکس، میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ جو لوگ درسگاہی فلسفے کو

قابل اعتنا نہیں سمجھتے (میرے خیال میں یہ بھی ایک نوع کے فلسفی ہیں) ان کے حق میں بہت کچھ کہا جا سکتا ہے۔ بہرحال میں اس تصور (فلسفیانہ تصور) کا سخت مخالف ہوں' جس کا اثر ویزمان کے مضمون میں جاری و ساری ہے' حالانکہ (اس مضمون میں) اس تصور کا جائزہ لینا تو درکنار اس کا ذکر بھی نہیں آیا: میرا مطلب ہے دانشوروں اور فلاسفہ کی اشرافیہ کا تصور۔

بلا شبہ مجھے تسلیم ہے کہ واقعتاً چند عظیم فلسفی گزرے ہیں اور قلیل تعداد میں ایسے فلسفی بھی ہیں جو متعدد لحاظ سے قابل تعریف ہونے کے باوجود عظمت کو نہ چھو سکے۔ اگر کسی بھی درسگاہی فلسفی کے لئے اس کا فلسفیانہ کام نہایت اہمیت کا حامل ہونا چاہئے لیکن فلسفہ ان معنوں میں ان پر انحصار نہیں کرتا جن معنوں میں مصوری عظیم مصوروں پر یا موسیقی عظیم موسیقاروں پر منحصر ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں عظیم فلسفہ -- مثلاً قبل سقراطیوں کا فلسفہ -- تمام درسگاہی اور پیشہ وارانہ فلسفے پر مقدم ہے۔ میرے اپنے خیال کے مطابق پیشہ ورانہ فلسفے نے بہت اچھی کارکردگی کا مظاہرہ نہیں کیا۔ اسے اپنے وجود کا دفاع کرنے کی اشد ضرورت ہے۔ میں تو یہاں تک محسوس کرتا ہوں کہ خود میرے پیشہ ور فلسفی ہونے سے میرے خلاف ایک سنگین مقدمہ قائم ہوتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ ایک الزام ہے۔ میں افلاطون کے مکالمہ دفاع کا حوالہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ فلسفے پر آج تک لکھی گئی تمام کتابوں میں مجھے یہ سب سے زیادہ پسند ہے اور میرا قیاس ہے کہ تاریخی اعتبار سے یہ مبنی بر حقیقت ہے -- سقراط نے ایتھنز کی عدالت کے روبرو جو کچھ کہا یہ کتاب ہمیں کم و بیش وہی کچھ بتاتی ہے۔ یہ مجھے اس لئے پسند ہے کہ اس میں ایک معقول اور نڈر شخص کلام کرتا ہے اور اس کا دفاع بہت سادہ ہے: وہ مصر ہے کہ وہ اپنی حدود سے آگاہ ہے اور دانا نہیں البتہ وہ اس حقیقت سے ضرور واقف ہے کہ وہ دانا نہیں ہے اور یہ کہ وہ ایک ناقد ہے' بالخصوص بھاری بھرکم لجاظی کا: اس کے باوجود وہ انسانوں کا دوست: اور ایک اچھا شہری ہے۔ یہ محض سقراط کا دفاع نہیں بلکہ میرے نزدیک فلسفے کا بھی موثر دفاع ہے۔

تاہم: آیئے فلسفے کے مقدمے کا جائزہ لیتے ہیں۔ بیشتر فلسفیوں نے اچھی کارکردگی کا مظاہرہ نہیں کیا اور اس میں چند عظیم تدرین فلسفی بھی شامل ہیں۔ میں ان عظیم فلاسفہ میں سے چار کا حوالہ دوں گا -- افلاطون' ہیومؔ سائنوزا اور کانٹ۔

افلاطون تمام فلسفیوں میں عظیم ترین متجر اور غیر معمولی صلاحیتوں کا حامل فلسفی تھا۔

انسانی زندگی کے بارے میں اس کا نقطہ نظر اگر چہ میرے نزدیک ؛ کراہت انگیز بلکہ صحیح تر الفاظ میں ہولناک ہے۔ پھر بھی وہ نہ صرف ایک عظیم فلسفی اور فلسفے کے سب سے بڑے پیشہ ورانہ دبستان کا بانی مبانی تھا بلکہ ایک عظیم الہامی شاعر بھی تھا۔ اور دیگر خوبصورت تحریروں کے ساتھ ساتھ اس نے ''سقراط کا دفاع'' بھی تحریر کی۔

سقراط کے بالکل برعکس اس کا اور اس کے بعد آنے والے متعدد پیشہ ور فلسفیوں کا آزار یہ تھا کہ اہل سیاست کو عالم ہونا چاہئے، مراد یہ ہے کہ وہ اپنی کم علمی سے آگاہ ہوں، جبکہ افلاطون کا تقاضا یہ تھا کہ عالم، یعنی اہل علم فلاسفہ کو حکمران مطلق ہونا چاہیے۔ (افلاطون کے زمانے سے ہی خبط عظمت فلسفیوں میں پائی جانے والی سب سے زیادہ عام پیشہ ورانہ بیماری ہے۔) مزید براں ، افلاطون نے قوانین کے دسویں حصے میں ایک ایسے ادارے کا تصور دیا جو عقوبت (inquisition) کا محرک بنا، اور اس نے منحرف ارواح کے علاج کے لئے اجتماعی قید خانوں (concentration camap) سے ملتی جلتی سفارشات پیش کیں۔

ڈیوڈ ہیوم پیشہ ور فلسفی نہیں تھا، اور سقراط کے بعد شاید سب سے زیادہ صاف گو اور تمام فلسفیوں میں سب سے زیادہ متوازن ، نہایت منکسر المزاج۔ تعقل پسند اور مناسب حد تک غیر جذباتی تھا۔ وہ ایک گمراہ کن اور غلط نفسیاتی نظریے (اور ایسے نظریہ علم جس نے اسے خود اپنی غیر معمولی عقلی صلاحیتوں پر اعتماد نہ کرنے کا سبق دیا) کی بنا پر اس خوفناک نتیجے پر پہنچا عقل محض جذبات کی غلام ہے اور اسے صرف جذبات کا غلام ہونا چاہئے اور یہ ہمیشہ صرف اور صرف انہی کا خادم اور تابع فرمان ہوسکتی ہے۔ مجھے یہ تسلیم کرنے میں کوئی تامل نہیں کہ جذبے کے بغیر کبھی کوئی بڑا کام انجام نہیں پاسکا ہے، بایں ہمہ میری رائے کلیتاً ہیوم کے برعکس ہے۔ میرے نزدیک محدود معقولیت کے ذریعے اپنے جذبات کی تربیت میں ہی انسانیت کی بقا کی امید ہے۔

سپائنوزا عظیم فلاسفہ میں ولی کا درجہ رکھتا تھا اور سقراط اور ہیوم کی مانند پیشہ ور فلسفی نہیں تھا۔ اس کی تعلیم ہیوم کے برعکس تھی لیکن اس کا انداز فکر میرے خیال میں صرف غلط ہی نہیں بلکہ اخلاقی اعتبار سے بھی ناقابل قبول ہے۔ وہ (ہیوم کی طرح) جبریت پسند تھا اور اس کے نزدیک انسانی آزادی ہمارے اعمال کے حقیقی اسباب کی واضع ، متمیز اور درست تفہیم پر مبنی تھی: ''تاثر جو کہ ایک جذبہ ہوتا ہے۔ جونہی ہم اس کا واضح اور متمیز تعقل قائم

کر لیتے ہیں وہ جذبہ نہیں رہتا۔ جب تک یہ ایک جذبہ رہتا ہے ہم اس کے شکنجے میں جکڑے، مجبور ہوتے ہیں، جب ہم اس کا واضح اور متمیز تعقل قائم کرتے ہیں، تو اگرچہ ہم اب بھی اس کی گرفت میں ہوتے ہیں۔ لیکن ہم اسے تبدیل کر کے اپنی عقل کا حصہ بنا چکے ہوتے ہیں۔ سپائنوزا کی تعلیم کے مطابق آزادی بس یہی ہے۔

میں اس تعلیم کو ناقابلِ دفاع ہی نہیں بلکہ اسے عقلیت پسندی کی بھی ایک خطرناک صورت خیال کرتا ہوں۔ حالانکہ میں خود بھی اپنی وضع کا ایک عقلیت پسندی ہوں۔ اولاً تو میں جبریت پر یقین نہیں رکھتا' اور میرا خیال ہے کہ سپائنوزا یا کسی اور نے بھی اس کے حق میں (اور عقل عامہ کے ساتھ جبریت کی تطبیق کی حمایت میں) مضبوط دلائل نہیں دیئے ہیں۔ مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سپائنوزا کی جبریت خالص فلسفیانہ لغزش ہے۔ اس میں اگرچہ کوئی شک نہیں کہ ہمارے بیشتر افعال (لیکن تمام نہیں) جبر کے تابع اور قابلِ پیش گوئی ہوتے ہیں۔ ثانیاً' اگرچہ سپائنوزا کا یہ فارمولا کسی حد تک درست ہوسکتا ہے کہ ''جذبے'' کا وفور ہمیں غلام بنا لیتا ہے' لیکن جب کبھی ہم اپنے اعمال کے محرکات کا واضح' متمیز اور درست عقلی تصور قائم نہ کرسکیں تو یہ ہمیں اپنے افعال کی ذمہ داری سے سبکدوش کر دے گا۔ لیکن میں بہ اصرار یہ کہوں گا کہ ہم کبھی ایسا نہیں کر سکتے۔ اگرچہ اپنے افعال میں اور اپنے ساتھی انسانوں کے ساتھ اپنے معاملات میں معقولیت کا دامن تھامے رکھنا' میرے نزدیک' ایک نہایت اہم مقصد ہے' تاہم میرے خیال میں یہ ایسا مقصد نہیں جس کے بارے میں کبھی یہ کہہ سکیں کہ ہم نے اسے حاصل کر لیا ہے۔

کانٹ پیشہ ور فلسفیوں میں سے چند نہایت قابلِ تحسین اور طباع مفکروں میں سے ایک تھا۔ اس نے ہیوم کے مسئلہ ردِ عقل اور سپائنوزا کے مسئلہ جبریت کو حل کرنے کی مساعی کی۔ تاہم' وہ اپنی دونوں کوششوں میں ناکام رہا۔

یہ ہیں وہ چند عظیم فلسفی جن کا میں بہت مداح ہوں۔ اب آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ میں فلسفے کے بارے میں معذرت خواہانہ رویہ کیوں رکھتا ہوں۔

V

میں اپنے احباب فرٹز ویزمان' ھربرٹ فائگل اور وکٹر کرافٹ کی طرح منطقی ایجابیوں کے وی آنا سرکل کا رکن نہیں رہا۔ درحقیقت اوٹو نیوراتھ نے مجھے ''سرکاری حزب

اختلاف'' کا نام دیا تھا۔ مجھے سرکل کے جلسوں میں کبھی مدعو نہیں کیا گیا' اس کی وجہ شاید میرا ایجابیت کا کھلا مخالف ہونا تھا۔ (اگر مجھے مدعو کیا جاتا تو مجھے خوشی ہوتی کیونکہ سرکل کے کچھ ارکان نہ صرف میرے ذاتی دوست تھے بلکہ بعض دوسرے ارکان کے لئے میں سراپا تعریف تھا۔) لڈوگ وٹگنسٹائن کی کتاب ''منطقی و فلسفیانہ شذرات'' کے زیرِ اثر سرکل مابعد الطبیعیات دشمن ہی نہیں بلکہ فلسفہ دشمن بن چکا تھا۔ سرکل کے قائد شلک نے پیش گوئی کرتے ہوئے کہا تھا ''فلسفہ کبھی بامعنی بات نہیں کرتا بلکہ بے معنی الفاظ بولتا رہتا ہے' یہ بہت جلد مفقود ہو جائے گا کیونکہ فلسفیوں کو پتہ چل جائے گا کہ ان کے سامعین خالی خولی تقریروں سے اکتا کر غائب ہو چکے ہیں''۔

ویزمان کئی برس وٹگنسٹائن اور شلک کا ہم خیال رہا۔ مجھے محسوس ہوتا ہے کہ فلسفے کے بارے میں اس کے جوش و جذبے میں ایک نو مذہب کے سے جوش و جذبے کا سراغ لگایا جا سکتا ہے۔

میں نے سرکل کے مقابلے میں ہمیشہ فلسفے بلکہ مابعد الطبیعیات کا دفاع کیا' حالانکہ مجھے یہ تسلیم کرنا پڑتا تھا کہ فلسفیوں کی کارکردگی بہتر نہیں رہی۔ اس کی وجہ میرا یہ یقین تھا کہ مجھ سمیت بیشتر لوگ مختلف درجہ کے گھمبیر اور پیچیدہ حقیقی فلسفیانہ مسائل کا شکار ہیں' اور یہ کہ یہ مسائل لاینحل نہیں۔

دراصل گھمبیر اور ناگزیر فلسفیانہ مسائل کا وجود اور ان پر تنقیدی بحث کی ضرورت' میرے خیال میں' پیشہ ورانہ یا درسگاہی فلسفے کے وجود کا واحد دفاع مہیا کرتے ہیں۔

وٹگنسٹائن اور دی آنا سرکل سنجیدہ فلسفیانہ مسائل کے وجود سے ہی انکاری تھے۔ ''شذرات'' کے اختتامیہ کے مطابق' فلسفے کے ظاہری مسائل (اس میں خود شذرات کے مسائل بھی شامل ہیں) نام نہاد مسائل ہیں جن کے پیدا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ الفاظ کو معنی دیئے بغیر استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ نظریہ رسل کے منطقی مغالطوں (paradoxes) کے اس حل سے متاثر معلوم ہوتا ہے جس کی رو سے منطقی مغالطے نام نہاد قضایا ہیں' جو نہ تو صحیح ہوتا ہیں نہ غلط' بلکہ بے معنی ہوتے ہیں۔ اس چیز نے جدید فلسفیانہ تکنیک کو جنم دیا جس کی مدد سے ہر قسم کے مشکل قضایا یا مسائل پر بے معنی کا ٹھپہ لگا دیا جاتا ہے۔ متاخر وٹگنسٹائن زبان کے غلط استعمال سے پیدا ہونے والے ''معموں'' کی بات کیا کرتا تھا۔ میں صرف اتنا ہی

کہہ سکتا ہوں کہ اگر مجھے کوئی سنجیدہ فلسفیانہ مسائل درپیش نہ ہوتے اور ان کے حل کی کوئی امید نہ ہوتی تو میرے پاس فلسفی ہونے کا کوئی جواز نہ ہوتا: میرے نزدیک فلسفے (کے وجود) کے جواز کا کوئی دفاع نہ ہوتا۔

vi

میں اس حصے میں فلسفے کے بارے میں مختلف نقطہ ہائے نظر اور ایسی سرگرمیوں کو بیان کروں گا جو عام طور پر فلسفے کا مآخذ سمجھی جاتی ہیں اور جنہیں میں غیر تسلی بخش سمجھتا ہوں۔ اس حصے کو یہ عنوان بھی دیا جا سکتا ہے: میرے نزدیک فلسفہ کیا نہیں ہے۔

(1) میں نہیں سمجھتا کہ فلسفے کا کام لسانیاتی معموں کو حل کرنا ہے' اگرچہ بعض اوقات غلط فہمیوں کو رفع کرنا ضروری ابتدائی قدم بن سکتا ہے۔

(2) میرے نزدیک فلسفہ فن پاروں' دنیا کی حیران کن اور بدیع تصاویر یا دنیا کو بیان کرنے کے تیز فہم اور غیر معمولی طریقوں کی حیثیت نہیں رکھتا۔ میرا خیال ہے کہ فلسفے کے بارے میں اس طرح کا نقطہ نظر اپنا کر ہم عظیم فلاسفہ کے ساتھ صریح ناانصافی کے مرتکب ہوتے ہیں۔ عظیم فلاسفہ کسی جمالیاتی کاوش میں منہمک نہیں تھے۔ وہ فکری نظاموں کے معمار بننے کے لئے کوشاں نہیں تھے بلکہ عظیم سائنسدانوں کی طرح' ان کا اولین مقصد صداقت کی تلاش تھا' حقیقی مسائل کے صحیح حل کی تلاش۔ ہرگز نہیں۔ میں فلسفے کی تاریخ کو لازمی طور پر صداقت کی تلاش کی تاریخ کا حصہ سمجھتا ہوں۔ میں اس کے خالصتاً جمالیاتی نقطۂ نظر کو مسترد کرتا ہوں' اگرچہ حسن فلسفے کے ساتھ ساتھ سائنس میں بھی اہم ہے۔

میں مکمل طور پر فکری بیباکی کے حق میں ہوں۔ ہم بیک وقت فکری اعتبار سے بزدل اور صداقت کے متلاشی نہیں ہو سکتے۔ صداقت کے متلاشی میں زیرک ہونے کی ہمت ہونی چاہیے...... اس میں عالم فکر میں انقلابی ہونے کا حوصلہ ہونا چاہیے۔

(3) میں فلسفیانہ نظاموں کی طویل فکری تاریخ کو ایسے فکری محلات کی قبیل سے نہیں سمجھتا جن میں تمام ممکنہ خیالات کو آزمایا جاتا ہے اور جن میں صداقت ایک ضمنی پیداوار کی حیثیت سے سامنے آ سکتی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ہم ماضی کے عظیم

فلاسفہ سے ناانصافی کے مرتکب ہوں گے اگر ہم ایک لمحے کو بھی یہ شک کریں کہ ان عظیم فلسفیوں میں سے ہر ایک اپنے نظام کو رد کر دیتا (جیسا کہ اسے کرنا چاہیے تھا) اگر وہ اس بات کا قائل ہو جاتا کہ اس کا نظام صداقت کی راہ پر ایک قدم آگے لے جانے والا نہیں چاہے اس کا نظام کیسا ہی شاندار کیوں نہ ہو۔ (اسی بنا پر میں فشے یا ہیگل کو سچا فلسفی نہیں مانتا۔ مجھے صداقت کے لئے ان کی لگن پر قطعاً اعتبار نہیں ہے۔)

(4) میرے نزدیک فلسفہ تعقلات، الفاظ یا زبانوں کی تصریح، تجزیے یا توضیح کی کوشش کا نام نہیں۔

تعلقات یا الفاظ قضایا، قیاسات اور نظریات کو وضع کرنے کے محض آلات ہیں۔ تعقلات یا الفاظ بذاتِ خود صادق (یا کاذب) نہیں ہو سکتے، وہ صرف انسان کی بیانیہ اور استدلالی زبان کی ضرورت کو پورا کرتے ہیں۔ ہمارا مقصد معانی کا تجزیہ نہیں بلکہ دلچسپ اور اہم صداقتوں کی تلاش ہونا چاہیے، یعنی صادق نظریات کی تلاش۔

(5) میں نہیں سمجھتا کہ فلسفہ ہمیں فہیم و زیرک بنانے کا وسیلہ ہے۔

(6) میں فلسفے کو فکری معالجہ کی ایک قسم (وٹگنسٹائن) لوگوں کو فلسفیانہ گورکھ دھندوں سے باہر نکالنے کی سرگرمی نہیں سمجھتا۔ میرے خیال میں وٹگنسٹائن نے (اپنی متاخر کتاب میں) مکھی کو بوتل سے باہر نکلنے کا راستہ نہیں دکھایا۔ بلکہ بوتل سے فرار نہ ہو سکنے والی مکھی میں مجھے وٹگنسٹائن کا ذاتی مرقع دکھائی دیتا ہے (وٹگنسٹائن ایک وٹگنسٹائنی مریض تھا جس طرح فرائڈ ایک فرائڈین مریض تھا۔)

(7) میرے نزدیک فلسفہ یہ مطالعہ نہیں کرتا کہ کسی بات کو زیادہ ایجاز یا زیادہ صحت الفاظ کے ساتھ کیسے ادا کیا جائے۔ ایجاز اور صحت الفاظ بذات خود فکری اقدار نہیں اور ہمیں زیرِ بحث مسئلہ کی ضرورت سے زیادہ ایجاز یا الفاظ کی درستگی کی کوشش نہیں کرنی چاہیے۔

(8) اسی طرح، میرے خیال میں فلسفہ مستقبل قریب یا بعدے میں ظہور میں آنے والے مسائل کو حل کرنے کے لئے بنیادیں فراہم کرنے یا تعقلاتی سانچے مہیا کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ جان لاک نے یہی کیا، وہ اخلاقیات پر ایک مقالہ لکھنا

چاہتا تھا' اور اس نے یہ ضروری جانا کہ وہ پہلے تعقلاتی تمہیدات فراہم کرے۔

اس کا مقالہ انہی تمہیدی کلمات پر مشتمل ہے اور تب سے ہی برطانوی فلاسفہ (چند ایک مستثنیات کو چھوڑ کر مثلاً ہیوم کے بعض سیاسی مقالات) ان تمہیدات میں الجھے ہوئے ہیں۔

(9) میرے نزدیک فلسفہ روح عصر کا اظہار بھی نہیں۔ یہ ایک ہیگلی تصور ہے جو تنقید کا سامنا نہیں کر سکتا۔ فیشن فلسفے میں بھی پائے جاتے ہیں جیسا کہ سائنس میں بھی۔ لیکن صداقت کا سچا متلاشی فیشن کے پیچھے نہیں بھاگے گا' وہ فیشنوں کو شبہ کی نظر سے دیکھے گا بلکہ ان کا مقابلہ کرے گا۔

vii

تمام مرد و زن فلسفی ہوتے ہیں۔ اگر انہیں فلسفیانہ مسائل کے حامل ہونے کا شعور نہ ہو' تو بھی وہ فلسفیانہ تعصّبات کے حامل ضرور ہوتے ہیں۔ ان میں سے بیشتر (تعصّبات) نظریات کی صورت میں ہوتے ہیں جنہیں وہ بلا تامل قبول کئے ہوئے ہوتے ہیں: انہوں نے یہ نظریات اپنے فکری ماحول یا روایت سے جذب کئے ہوتے ہیں۔

چونکہ ان میں سے چند ہی نظریات کو شعوری طور پر قبول کیا گیا ہوتا ہے' لہٰذا یہ ان معنوں میں تعصّبات ہوتے ہیں کہ انہیں تنقیدی پرکھ کے بغیر تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ درانحالیکہ یہ نظریات لوگوں کے افعال اور ان کی مجموعی حیات کے لئے نہایت اہم ہو سکتے ہیں۔ پیشہ ورانہ فلسفے کے وجود کا یہی جواز ہے کہ ایسے لوگوں کی ضرورت پڑتی ہے جو ان مقبول عام اور بااثر نظریات کو تنقیدی طور پر جانچ سکیں۔

اس نوع کے نظریات ہر طرح کی سائنس اور فلسفے کے لئے غیر محفوظ نقطہ آغاز ہوتے ہیں۔ فلسفے کو غیر تنقیدی عقل عامہ کے غیر معتبر اور بالعموم مضرت رساں خیالات سے آغاز کرنا چاہیے۔ اس کا مقصود روشن خیال اور انتقادی عقل عامہ تک رسائی ہے: ایسے نقطۂ نظر تک رسائی جو صداقت سے قریب تر ہو' اور جس کے اثرات انسانی زندگی کے لئے کم سے کم نقصان دہ ہوں۔

viii

اب میں مقبول عام فلسفیانہ تعصّبات کی چند مثالیں پیش کرنا چاہتا ہوں:

زندگی کے بارے میں ایک نہایت باا‌ثر فلسفیانہ خیال ہے جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ دنیا میں جب بھی کوئی واقعہ پیش آتا ہے جو حقیقتاً تکلیف دہ ہو (یا جس ہم شدت سے ناپسند کرتے ہوں) تو کوئی نہ کوئی اس کا ذمہ دار ضرور ہوتا ہے: مراد یہ ہے کہ کوئی نہ کوئی ایسا فرد ہوتا ہے جس نے اسے ارادتاً انجام دیا ہوتا ہے۔ یہ خیال نہایت قدیم ہے۔ ہومر کے نزدیک ٹرائے کو پیش آنے والے اور میدان کارزار میں اس کے سامنے وقوع پذیر ہونے والے خوفناک واقعات کا ذمہ دار دیوتاؤں کا حسد اور غیظ وغضب تھا' اور اوڈیسیئس جن بدبختیوں کا شکار ہوا ان کا ذمہ دار پوسیڈن تھا۔ متاخر عیسوی فکر میں ابلیس کو شر کا ذمہ دار قرار دیا گیا' سوقیانہ مارکسزم میں سوشلزم کے ظہور اور جنت ارضی کے قیام کو روکنے کا ذمہ دار لالچی سرمایہ داروں کی سازش کو ٹھہرایا جاتا ہے۔

یہ نظریہ عقل عامہ میں شامل ہے کہ جنگ' افلاس اور بے روزگاری کسی کی بدنیتی' کسی گھناؤنے منصوبے کا نتیجہ ہیں۔ البتہ یہ غیر انتقادی ہے۔ میں نے عقل عامہ کے اس غیر انتقادی نظریے کو سماج کے نظریۂ سازش کا نام دیا ہے۔ (اسے دنیا کے نظریۂ سازش کا نام بھی دیا جا سکتا ہے۔ زیوس کے خدنگ صاعقہ کو ذہن میں لایئے) اسے قبول عام حاصل ہے اور قربانی کے بکروں کی تلاش کی صورت میں یہ بیشتر سیاسی محاذ آرائی' اور نہایت خوفناک مصائب کا سبب بنا ہے۔

معاشرے کے نظریہ سازش کا ایک پہلو یہ ہے کہ یہ حقیقی سازشوں کی حوصلہ افزائی کرتا ہے۔ تاہم' ناقدانہ تحقیق سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ سازشیں بمشکل ہی اپنے مقاصد حاصل کر پاتی ہیں۔ لینن نظریہ سازش کا علمبردار تھا اور ایک سازشی تھا' اور مسولینی اور ہٹلر بھی یہی کچھ تھے۔ لیکن نہ تو روس میں لینن کو اپنے مقاصد حاصل ہوئے اور نہ اٹلی یا جرمنی میں مسولینی یا ہٹلر کامیاب ہوئے۔

یہ تمام سازشی اس وجہ سے سازشی بنے کہ کیونکہ وہ سماج کے نظریہ سازش پر غیر انتقادی اعتقاد رکھتے تھے۔

سماج کے نظریہ سازش کی غلطیوں کی جانب توجہ مبذول کروانا فلسفے میں شاید ایک معمولی لیکن نہایت اہم پیش رفت ہو سکتی ہے۔ مزید برآں' یہ پیش رفت مزید پیش رفت کا موجب بھی ہو سکتی ہے۔ مثلاً معاشرے کے لئے انسانی افعال کے ''غیر ارادی نتائج'' کی

اہمیت کا انکشاف۔ اور یہ تجویز بھی ایک ایسی ہی پیش رفت ہے کہ سماجی علوم کا مقصد ان سماجی روابط کو دریافت کرنا ہے جو ہمارے افعال کے غیر ارادی نتائج کا باعث بنتے ہیں۔

جنگ کا مسئلہ ہی لیجئے۔ برٹرینڈ رسل جیسے پائے کے انتقادی فلسفی کا بھی یہی خیال تھا کہ ہم جنگوں کی توجیہہ نفسیاتی محرکات یعنی انسان کے جارحانہ پن کے ذریعے کر سکتے ہیں۔ مجھے جارحانہ پن کے وجود سے انکار نہیں' لیکن مجھے حیرانی ہوتی ہے کہ رسل بھی یہ نہ سمجھ سکا کہ دور جدید میں جنگوں کا سبب شخصی جارحیت نہیں' بلکہ جارحیت کا خوف ہے۔ یہ نظریاتی جنگیں یا تو کسی سازش کے خوف کی وجہ سے شروع ہوئیں' یا یہ ایسی جنگیں تھیں جو ہر کسی کے نہ چاہنے کے باوجود کسی خارجی صورتِ حال سے پیدا ہونے والے خوف کا نتیجہ تھیں۔ اس کی ایک مثال تو جارحیت کا باہمی خوف ہے جو اسلحہ کی دوڑ اور پھر جنگ کا سبب بنتا ہے' اور شاید جنگ بطورِ حفظ ماتقدم کا بھی۔ جس کی حمایت ایک مرحلے پر جنگ اور جارحیت کے دشمن رسل نے بھی کی۔ اس حمایت کے پیچھے (بجا طور پر) یہ خوف جاگزیں تھا کہ روس جلد ہی ہائیڈروجن بم بنا لے گا۔ (کوئی بھی شخص بم بنانے کے حق میں نہیں تھا' اور یہ خوف بم بنانے کا سبب بنا کہ کہیں ہٹلر اس پر اجارہ قائم نہ کر لے)۔

فلسفیانہ تعصب کی ایک مختلف مثال لیجئے۔ یہ تعصب بڑا عام ہے کہ کسی فرد کی آراء ہمیشہ اس کے ذاتی مفاد سے متعین ہوتی ہیں۔ یہ نظریہ (جسے ہیوم کے اس اعتقاد کی ابتر شکل قرار دیا جا سکتا ہے کہ عقل جذبات کی غلام ہے اور اسے جذبات کا غلام ہونا چاہئے) ایک قاعدے کے طور پر اپنے آپ پر منطبق نہیں کیا جاتا۔ (ہیوم نے یہ کیا تھا' اس نے ہماری عقلی صلاحیتوں' بشمول اس کی اپنی عقلی صلاحیتوں' کے ضمن میں اعتدال اور تشکیک کی تعلیم دی۔) بلکہ اس کا اطلاق' بطورِ قاعدہ' صرف دوسروں پر کیا جاتا ہے۔

ان لوگوں پر جو ہم سے اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ یہ تعصب ہماری آراء سے مختلف آراء کو صبر و تحمل سے سننے اور انہیں سنجیدگی سے سمجھنے میں مانع ہے' کیونکہ ہم دوسرے شخص کے مفادات کے حوالے سے اس کی آراء کی توجیہہ کر سکتے ہیں۔ لیکن یہ چیز عقلی مباحثے کو ناممکن بنا دیتی ہے۔ اس سے ہمارا فطری تجسس اور چیزوں کے بارے میں صداقت کو جاننے کا ہمارا شوق انحطاط پذیر ہو جاتا ہے۔ اس انتہائی اہم سوال ''اس معاملے میں سچائی کیا ہے؟'' کی جگہ ایک دوسرا غیر اہم سوال لا کھڑا کیا جاتا ہے: آپ کا ذاتی مفاد کیا

ہے؟ آپ کے مخفی محرکات کیا ہیں؟ جن لوگوں کی آراء ہماری آراء سے مختلف ہوتی ہیں، یہ چیز ان لوگوں سے ہمارے کچھ سیکھنے میں رکاوٹ اور انسانیت کی وحدت کی تحلیل کا سبب بنتی ہے، ایسی وحدت جو ہماری عقلیت پر مبنی ہے۔

ایک ایسا ہی فلسفیانہ تعصب جسے آج کل بڑا رسوخ حاصل ہے اس مقدمہ پر مشتمل ہے کہ عقلی مباحثہ صرف ان لوگوں کے مابین ممکن ہے جو مبادیات پر اتفاق رکھتے ہیں۔ اس مہلک نظریے میں یہ مفہوم مضمر ہے کہ مبادیات کے بارے میں تنقیدی بحث و تمحیص ناممکن ہے، اور یہ ویسے ہی ناپسندیدہ نتائج کا سبب بنتا ہے جیسا کہ متذکرہ بالا نظریات۔

بیشتر لوگ ان نظریات پر یقین رکھتے ہیں، لیکن یہ نظریات فلسفے کے ایک ایسے شعبے سے متعلق ہیں، جو بالعموم پیشہ ور فلاسفہ کے اہم مشاغل میں سے ایک ہے: نظریۂ علم۔

ix

جہاں تک میرا خیال ہے نظریہ علم کے مسائل فلسفے میں قلب کا مقام رکھتے ہیں، اس میں غیر انتقادی یا مقبول عام عقل عامہ کا فسلفہ اور درسگاہی فلسفہ دونوں شامل ہیں۔ بلکہ یہ اخلاقیات کے نظریے کے لئے بھی فیصلہ کن حیثیت کے حامل ہیں (جیسا کہ حال ہی میں ژاک مونو نے ہمیں دوبارہ یاد دلایا ہے)۔

بہت سادگی سے بیان کیا جائے تو فلسفے کے دوسرے شعبوں کی طرح اس شعبے میں بھی اصل مسئلہ ''علمیاتی رجائیت'' اور ''علمیاتی قنوطیت'' کے درمیان کش مکش ہے۔ کیا ہم علم حاصل کر سکتے ہیں؟ ہم کس قدر جان سکتے ہیں؟ علمیاتی رجائیت پسند انسانی علم کے امکان پر یقین رکھتا ہے جبکہ قنوطیت پسند کا اعتقاد ہے کہ حقیقی علم انسانی استعداد سے ماورا ہے۔

میں عقل عامہ کا مداح ہوں لیکن ساری عقل عامہ کا نہیں، میں سمجھتا ہوں کہ عقل عامہ ہی ہمارا واحد ممکنہ نقطۂ آغاز ہے۔ لیکن ہمیں لائق اعتماد علم کی عمارت اس کی بنیاد پر نہیں اٹھانی چاہیئے بلکہ اس کا تنقیدی جائزہ لے کر اسے بہتر بنانے کی سعی کرنی چاہیئے۔ اس بنا پر میں عقل عامہ کے معاملے میں حقیقت پسندی ہوں، میں مادے کی حقیقت پر یقین رکھتا ہوں (جو میرے خیال میں اس بات کی کسوٹی ہے کہ لفظ ''حقیقی'' کن معنوں کو متضمن ہے)۔ اسی

بنا پر مجھے خود کو مادیت پسند کہنا چاہئے' اگر یہ اصطلاح ایک اور نظریے کو متضمن نہ ہوتی (۱) کہ مادہ لازمی طور پر ناقابلِ تحویل ہے اور (۲) یہ کہ یہ اصطلاحی قوتوں کے غیر مادی منطقوں' ذہن اور شعور کی حقیقت سے' بلکہ مدائے کے سوا ہر چیز سے انکار کرنے والی نہ ہوتی۔

میں یہ رائے رکھنے میں عقل عامہ کا موئید ہوں کہ مادہ (عالم اول) اور ذہن (عالم دوم) دونوں وجود رکھتے ہیں' اور میری رائے ہے کہ ان کے علاوہ دوسری اشیاء بھی وجود رکھتی ہیں' بالخصوص انسانی ذہن کے ثمرات' جن میں ہمارے سائنسی قیاسات' نظریات اور مسائل (عالم سوم) شامل ہیں۔ بالفاظ دیگر میں عقل عامہ کے ضمن میں کثرتیت پسند ہوں۔ میں اپنے اس نقطۂ نظر پر تنقید اور اسے چھوڑ کر زیادہ بہتر نقطۂ نظر اپنانے کو ہمہ وقت تیار ہوں' تاہم' اس کے خلاف تمام انتقادی دلائل جو میرے علم میں ہیں' میرے نزدیک نادرست ہیں۔ (میرے خیال میں اس ضمن میں متذکرہ صدر کثرتیت اخلاقیات کے لئے بھی ضروری ہے۔)

کثرتیتی حقیقت پسندی کے خلاف پیش کئے جانے والے تمام دلائل' آخرکار' عقل عامہ کے نظریہ عالم کی غیر ناقدانہ قبولیت پر مبنی ہیں اور میں اسے عقل عامہ کا کمزور ترین' پہلو قرار دیتا ہوں۔

عقل عامہ کا نظریہ علم اس لحاظ سے نہایت رجائی ہے کہ یہ علم کو یقینی علم کے مترادف گردانتا ہے۔ اس کے مطابق' ظن و قیاس پر مبنی علم حقیقی معنوں میں ''علم'' نہیں ہے۔ میں اس دلیل کو محض لفظی ہونے کی بنا پر مسترد کرتا ہوں۔ مجھے بلاتامل تسلیم ہے کہ ''علم'' کی اصطلاح' ان تمام زبانوں میں جن کا میں علم رکھتا ہوں' تیقن کے وصف کی حامل ہے۔ لیکن سائنس مفروضات پر مشتمل ہوتی ہے اور نہایت یقینی معلوم ہونے والی چیز یا دستیاب اساسی علم (مشاہداتی علم) جیسی بنیادوں پر یقینی علم کی عمارت تعمیر کرنے کا عقل عامہ کا پروگرام تنقیدی کی تاب نہیں لاسکتا۔

یہ تصور ضمناً دو ایسے نقطۂ ہائے نظر کو جنم دیتا ہے جو نہ صرف عقل عامہ کے تصور حقیت کے صریحاً مخالف ہیں بلکہ تضاد باہمی کے حامل ہیں۔

(1) غیر مادیت (برکلے' ہیوم' ماخ)

(2) کرداری مادیت (واٹسن' سکنز)

ان میں سے پہلا تو مادے کی حقیقت کا منکر ہے' کیونکہ ہمارے علم کی واحد یقینی اور معتبر اساس خود ہمارے ''حسی مدرکات'' پر مشتمل ہوتی ہے اور یہ ہمیشہ غیر مادی ہی رہتے ہیں۔

دوسرا ذہن کے وجود کو تسلیم نہیں کرتا (اور ضمناً انسانی آزادی کو بھی)' کیونکہ ہم تو صرف انسانی کردار کا مشاہدہ کر سکتے ہیں اور وہ بہرصورت حیوانی کردار کے مشابہ ہے (سوائے اس کے کہ یہ ایک وسیع اور اہم شعبے یعنی لسانیاتی کردار کو بھی لائق توجہ گردانتا ہے)۔

یہ دونوں نظریات عقل عامہ کے غیر صحیح نظریۂ علم پر مبنی ہیں' یہ نظریۂ علم عقل عامہ کے نظریہ حقیقت کے روایتی' مگر غیر صحیح انتقاد کو جنم دیتا ہے۔ اخلاقی اعتبار سے یہ دونوں نظریات غیر جانبدارانہ نہیں' بلکہ گھناؤنے ہیں: اگر میں ایک روتے ہوئے بچے کو تسلی دینا چاہتا ہوں تو میرا یہ منشا نہیں ہوتا کہ میں (اپنے یا آپ کے) تکلیف دہ مدرکات کو دور کروں یا اس کے رخساروں پر بہتے ہوئے آنسوؤں کو تھامنا چاہتا ہوں۔ ہرگز نہیں' میرے محرکات مختلف ہیں...... ان کا منطقی اثبات اور استنباط تو ممکن نہیں مگر یہ محرکات انسانی ہیں۔

غیر مادیت (جس کا آغاز ڈیکارٹ کا مرہون منت ہے جو بلاشبہ خود غیر مادیتی نہیں تھا' جس کا اصرار تھا کہ ہمیں ایک ایسی بنیاد سے آغاز کرنا چاہئے جو شک وشبہ سے بالا ہو جیسا کہ ہمارا اپنے وجود کا علم) اس صدی کے آغاز پر ارنسٹ ماخ کے ساتھ اپنے نقطۂ عروج کو پہنچ گئی تھی' لیکن اب اس کا بیشتر اثر زائل ہو چکا ہے۔ آج کل اس کا رواج نہیں ہے۔

آج کل کرداریت...... ذہن کے وجود سے انکار...... کا فیشن ہے۔ اگرچہ یہ مشاہدے کو بڑا مقام دیتی ہے' لیکن نہ صرف انسانی تجربات کے برعکس ہے۔ بلکہ' اپنے نظریات سے اخلاقی طور پر ایک خوفناک نظریہ اخذ کرنے کی کوشش بھی کرتی ہے۔

یعنی نظریہ مشروطیت۔ (ژاک مونو نے بجا طور پر اس نکتے پر زور دیا ہے' اسی ضمن میں ملاحظہ ہو میری کتاب ''بے قید معاشرہ اور اس کے دشمن'') میں نے عقل عامہ کے نظریہ علم کی نامعقولیت کو واضح کرنے کی سعی کی ہے اور امید ہے کہ غیر انتقادی قبولیت پر مبنی کرداریت کا یہ فیشن ایک دن اپنا اثر کھو بیٹھے گا۔

X

میرے خیال میں فلسفے کو سائنس سے نہ تو کبھی علیحدہ کیا جا سکتا ہے اور نہ ایسا کرنا چاہئے۔ تاریخی لحاظ سے تمام مغربی سائنس کائنات اور نظم کائنات کے بارے میں یونانی فلسفیانہ تفکر کا نتیجہ ہے۔ ہومر، ہیسیاڈ اور قبل سقراطی فلاسفہ جمیع سائنسدانوں اور فلسفیوں کے آبا ہیں۔ کائنات کی ساخت اور اس کائنات میں ہمارا مقام ان کی تحقیق کا محوری نقطہ ہے، اس میں اس کائنات کے بارے میں ہمارا علم کا مسئلہ بھی شام ہے۔ (ایک ایسا مسئلہ جو میرے خیال میں تمام فلسفے کے لئے فیصلہ کن اہمیت کا حامل ہے)۔ اگرچہ تمام علوم فلسفے سے علیحدگی اختیار کر چکے ہیں تاہم ان علوم، ان کی تحصیلات اور ان کے مناہج کے متعلق انتقادی تفتیش اب بھی فلسفیانہ تحقیق کا طرۂ امتیاز ہے۔ نیوٹن کی کتاب ''طبیعی فلسفہ کے ریاضیاتی اصول''، میرے نزدیک، نوع انسانی کی تاریخ میں ایک عظیم واقعہ اور عظیم الشان فکری انقلاب کا درجہ رکھتی ہے۔ اس کی صورت میں دو ہزار برس پرانا خواب شرمندہ تعبیر ہوا۔ یہ سائنس کے بلوغ اور فلسفے سے اس کی علیحدگی کا ثبوت ہے۔ تمام عظیم سائنسدانوں کی طرح نیوٹن نے بھی ایک فلسفی کی زندگی بسر کی۔ وہ ایک انتقادی مفکر، ایک محقق اور خود اپنے نظریات کے بارے میں متشککانہ رویہ رکھنے والے کی طرح زندہ رہا۔ فاصلہ جاتی عمل سے متعلق وہ خود اپنے نظریے کے بارے میں بینٹلی کے نام اپنے خط (25 فروری 1693) میں لکھتا ہے۔

یہ بات کہ کشش ثقل کو خلقی، باطنی اور لازمی ہونا چاہئے۔ تاکہ ایک جسم فاصلے سے دوسرے جسم پر اثر انداز ہو سکے...... مجھے اس قدر بڑی لغویت معلوم ہوتی ہے کہ میں سوچتا ہوں کہ فلسفیانہ معاملات پر غور و فکر میں ضروری اہلیت رکھنے والا کوئی شخص اس کا شکار نہیں ہو سکتا۔

فاصلہ جاتی عمل کا یہ اس کا اپنا نظریہ تھا جو اسے تشکیک اور سریت تک لے گیا۔ اس کا استدلال تھا کہ اگر خلا میں نہایت بعید فاصلوں پر موجود منطقے ایک ہی آن میں ایک دوسرے پر اثر انداز ہو سکتے ہیں، تو اس کا سبب ایک ایسا وجود ہونا چاہئے جو تمام منطقوں میں ایک ہی وقت میں موجود ہو...... یعنی اس کا سبب ہمہ موجود خدا ہے۔ یوں فاصلہ جاتی عمل کے اس مسئلے کو حل کرنے کی کوشش میں نیوٹن اپنے سری نظریے تک جا پہنچا جس کی رو سے

خلا خدا کا مرکزہ حسیات ہے۔ اپنے اس نظریے میں وہ سائنس سے تجاوز کر جاتا ہے اور یہ نظریہ انتقادی اور تخئیلی فلسفے اور تخئیلی مذہب کا امتزاج عمل میں لاتا ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ آئن سٹائن کو بھی ایسے ہی امور سے تحریک ملی تھی۔

xi

مجھے اعتراف ہے کہ فلسفے کے کچھ نازک اور نہایت اہم مسائل ایسے بھی ہیں جن کا فطری بلکہ درحقیقت واحد مقام درسگاہی فلسفے میں ہے' مثلاً' ریاضیاتی منطق اور زیادہ عمومی طور پر فلسفۂ ریاضی کے مسائل۔ میں ان شعبوں میں اس صدی میں ہونے والی حیران کن ترقی سے بہت متاثر ہوں۔

لیکن بالعموم جہاں تک درسگاہی فلسفے کا تعلق ہے' میں اس چیز کے بارے میں تشویش کا شکار ہوں جسے برکلے ''نکتہ آفریں فلاسفہ'' کا نام دیتا ہے۔ بلاشبہ انتقاد فلسفے کی جان ہے۔ تاہم ہمیں بال کی کھال اتارنے سے گریز کرنا چاہیئے۔ میرے نزدیک' کونیات' انسانی علم' اخلاقیات اور سیاسی فلسفے کے مہمات مسائل کو سمجھے بغیر اور ان کو حل کرنے کی سنجیدہ کوشش کے بغیر محض دقیق نکات کا دقیق مہلک ہے۔ بس یوں محسوس ہوتا ہے کہ اگر کوئی مطبوعہ پیرا ذرا سی محنت سے غلط سمجھا جا سکتا ہے یا اس کی غلط تعبیر ہو سکتی ہے تو یہ ایک انتقادی فلسفیانہ مضمون لکھنے کا کافی جواز فراہم کر دیتا ہے۔ مدرسیت' بدترین اصطلاحی مفہوم میں' بہت عام ہے' تمام بڑے بڑے تصورات الفاظ کے سیلاب میں بہہ جاتے ہیں۔ آج کل ایک خاص نوع کی نخوت اور بدتہذیبی کو...... جو کبھی فلسفیانہ ادب میں شاذ تھی...... متعدد یران جرائد جرات فکر اور طباعی کا ثبوت جان کر قبول کر رہے ہیں۔

میں اسے اہل فکر کی ذمہ داری سمجھتا ہوں کہ وہ اپنی مراعات یافتہ حیثیت سے آگاہ رہیں۔ ان کا فرض ہے کہ وہ مقدور بھر سادی اور اضح انداز میں' اور مقدور بھر مہذب انداز میں لکھیں' اور کبھی بھی انسان کو پیش آمدہ بڑے بڑے مسائل کو فراموش نہ کریں جو نئی اور جرات مند مگر صبر آزما فکر کا تقاضا کرتے ہیں' یا اس انسان کے سقراطی انکسار سے صرف نظر نہ کریں جسے اپنی کم علمی کا علم ہوتا ہے۔ نکتہ آفریں فلاسفہ کے دقیق مسائل کے برعکس' میرے خیال میں فلسفے کا اصل فریضہ کائنات اور اس میں ہمارے مقام سے متعلق انتقادی تفکر ہے' یہ ہماری علمی صلاحیتوں اور ہماری خیر وشر کی استعداد کو بھی محیط ہے۔

xii

اب میں قطعی طور پر ذرا غیر درسگاہی فلسفے پر اختتام کرنا چاہوں گا۔

چاند پر قدم رکھنے والے اولین خلابازوں میں سے ایک خلاباز کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اپنی واپسی پر اس نے اس بات کا اظہار کیا۔ (میں حافظہ سے نقل کر رہا ہوں): ''میں نے اپنی عمر میں بہت سے سیارے دیکھے ہیں لیکن (میں پسند کروں گا کہ) ہر بار مجھے زمین ہی عطا ہو''۔ میں اسے حکمت ہی نہیں بلکہ فلسفیانہ حکمت خیال کرتا ہوں۔ ہم نہیں جانتے کہ ہم اس چھوٹے سے حیرت انگیز سیارے پر کس طرح زندہ ہیں...... یا ہمارے سیارے کو اس قدر خوبصورت بنانے کے لئے زندگی جیسی کوئی چیز کیوں ہونی چاہئے۔ لیکن ہم یہاں موجود ہیں اور ہمارے لئے اس پر متحیر اور ممنون ہونے کی ہر وجہ پائی جاتی ہے۔ یہ تو بس ایک معجزہ سا دکھائی دیتا ہے۔ کیونکہ سائنس جو کچھ ہمیں بتا سکتی ہے وہ تو بس یہ ہے کہ کائنات مادے سے قریب قریب خالی ہے' اور جہاں کہیں مادہ پایا جاتا ہے وہ منتشر اور متلاطم حالت میں ہے اور ناقابلِ بودوباش ہے۔ ہاں' اور بھی متعدد سیاروں پر زندگی کا امکان ہو سکتا ہے' اس کے باوجود اگر ہم اٹکل پچو سے کائنات میں کوئی سا مقام منتخب کریں' تو اس مقام پر کسی ذی حیات جسم کے پائے جانے کا احتمال (ہماری موجودہ غیر معتبر کونیات کی بان پر مشار کئے جانے والا احتمال) صفر یا تقریباً صفر ہوگا۔ زندگی بہر قیمت ایک نایاب شے ہے' یہ انمول ہے۔ ہم بڑی آسانی سے اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں' اور زندگی کو کوئی وقعت نہیں دیتے۔ اس کی وجہ شاید بے پروائی ہے' یا شاید اس لئے کہ بلاشبہ ہماری اس خوبصورت زمین پر ہجوم کچھ زیادہ ہی ہو گیا ہے۔

تمام انسان فلسفی ہوتے ہیں' کیونکہ وہ حیات و موت کے بارے میں کوئی نہ کوئی رویہ ضرور رکھتے ہیں' ایسے افراد بھی ہیں جو یہ سمجھتے ہیں کہ زندگی بے وقعت ہے کیونکہ یہ ختم ہو جاتی ہے۔ وہ یہ سمجھنے میں ناکام رہتے ہیں کہ اس کے مخالف دلیل بھی پیش کی جا سکتی ہے: اگر زندگی کا انجام نہ ہوتا تو زندگی کی کوئی قیمت نہ ہوتی یعنی کسی حد تک زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھنے کا دائمی خوف ہی ہمیں زندگی کی قدر و قیمت کا احساس دلاتا ہے۔

[1975] In search of a better world, pp. 173-87.

علم کے ذرائع اور جہل کے ذرائع

پس اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ صداقت اپنا اظہار خود کرتی ہے: سپائنوزا ہر انسان کے پاس ایک کسوٹی ہے جس کی مدد سے وہ صداقت اور مظہر میں امتیاز کر سکتا ہے: جان لاک ہمارے لئے کسی ایسی چیز کا تصور کرنا ممکن جو قبل ازیں ہمارے خارجی یا باطنی حواس کے ذریعے ہمارے تجربے میں نہ آئی ہو:

ڈیوڈ ہیوم

مجھے اندیشہ ہے کہ اس لیکچر کا عنوان بعض حساس کانوں کو ناگوار گزرے گا۔ کیونکہ ''علم کے ذرائع'' کہنا تو درست ہے، اور ''خطا کے ذرائع'' بھی درست ہے،لیکن ''جہل کے ذرائع'' کی ترکیب تو انہونی سی بات ہے۔'' جہل سلبی صفت ہے: یہ عدم علم کا نام ہے۔ اگر ایک چیز وجود ہی نہیں رکھتی تو اس کے منبع کا کیا سوال؟'' یہ سوال میرے ایک دوست نے میرے سامنے رکھا تھا جب میں نے اس لیکچر کے لئے اپنے منتخب کردہ عنوان کا اس سے تذکرہ کیا تھا۔ جب مجھے جواب دینے پر مجبور ہونا پڑا تو مجھے ایک توجیہ سوجھی اور میں نے اپنے پر واضح کیا کہ عنوان کا انوکھا لسانی تاثر ارادی ہے۔ میں نے اسے بتایا کہ مجھے امید ہے کہ میں اس ترکیب کی مدد سے متعدد غیر مذکور فلسفیانہ نظریات کی طرف توجہ مبذول کرا سکوں گا اور انہی نظریات میں (''صداقت آشکارا ہوتی ہے'' کے نظریے کے علاوہ) جہل کا نظریہء سازش بھی شامل ہے جو جہل کی تعبیر محض عدم علم سے نہیں کرتا بلکہ سے کسی شیطانی قوت کا کام قرار دیتا ہے اور یہ قوت ہمارے اذہان کو گمراہ اور مسموم کرنے والے ان بد

اثرات کا منبع ہے جو ہمارے ذہنوں میں علم کے خلاف مزاحمت کی عادت کو راسخ کرتے ہیں۔

مجھے یہ یقین تو نہیں ہے کہ اس وضاحت سے میرے دوست کے شبہات کچھ کم ہو گئے تھے مگر وہ خاموش ضرور ہو گیا تھا۔ آپ کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ آپ کو آج کی کاروائی کے قواعد نے خاموش کر رکھا ہے۔ چنانچہ میں امید کرتا ہوں کہ فی الوقت آپ کے شبہات کا کافی حد تک ازالہ ہو گیا ہوگا اور آپ مجھے بات کو دوسرے سرے (جہل کے ذرائع کی بجائے علم کے ذرائع) سے شروع کرنے کی اجازت دیں گے۔

I

میں اس لیکچر میں جس مسئلے کا ازسرنو جائزہ لینا چاہتا ہوں اور جائزہ ہی نہیں بلکہ اسے حل کرنے کی توقع بھی رکھتا ہوں اسے برطانوی اور یورپی فلسفے کے مابین قدیمی نزاع کا ایک باب قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ نزاع بیکن، لاک، برکلے، ہیوم اور مل کی کلاسیکی تجربیت اور ڈیکارٹ، سپائینوزا اور لائبنز کی کلاسیکی عقلیت کے مابین ہے۔ اس نزاع میں برطانوی دبستان کا اصرار تھا کہ علم کا حتمی ذریعہ مشاہدہ ہے، جبکہ یورپی دبستان کا اصرار تھا کہ واضح اور ممیّز تعقلات کا عقلی وجدان ہی علم کا قطعی ذریعہ ہے۔

ان متنازعہ مسائل میں سے بیشتر آج بھی زیر بحث ہیں۔ تجربیت نہ صرف انگلستان پر ابھی تک حکمرانی ہے بلکہ اس نے ریاست ہائے متحدہ کو زیرنگیں کر لیا ہے اور یورپی براعظم پر بھی اسے سائنسی علم کے صحیح نظریے کے طور پر قبول عام حاصل ہو گیا ہے۔ مقام افسوس ہے کہ کارتیزی عقلیت پسندی کو بالعموم مختلف جدید خرددشمن تحریک کی صورت میں اکثر کیا جاتا ہے۔

میں اس لیکچر میں یہ واضح کرنے کی کوشش کروں گا کہ عقلیت پسندی اور تجربیت میں اختلافات بہت معمولی ہیں اور ان کی مماثلتیں کہیں زیادہ ہیں اور یہ کہ دونوں غلط ہیں۔ میرا دعوت ہے کہ یہ دونوں غلط ہیں اگرچہ میں خود بھی ایک نوع کا عقلیت پسند اور تجربیت پسند ہوں۔ میری رائے میں اگرچہ مشاہدے اور عقل دونوں کا کردار بہت اہم ہے مگر یہ اس کردار سے بہت مختلف ہے جو ان کے کلاسیکی حمائتی ان سے منسوب کرتے ہیں۔ میں بطور خاص یہ ظاہر کرنے کی سعی کروں گا کہ عقل اور مشاہدہ دونوں ہی ان معنوں میں ذریعہ، علم

نہیں ہو سکتے جس مفہوم میں انہیں آج تک ذریعہ، علم قرار دیا جاتا رہا ہے۔

II

ہمارا مسئلہ نظریہ علم یا علمیات سے متعلق ہے جو خالص فلسفے کے انتہائی مجرد، دورافتادہ اور ازحد غیر متعلق خطے کے طور پر مشہور ہے۔ مثلاً اس شعبے کے عظیم ترین مفکرین میں سے ایک مفکر ہیوم نے پیش گوئی کی تھی کہ اس کے بعض نتائج اس قدر بعیدازفہم، مجرد، اورعمل سے غیر متعلق ہیں کہ اس کا کوئی بھی قاری ایک گھنٹے سے زیادہ پر یقین نہیں کرے گا۔

کانٹ کا رویہ مختلف تھا۔ اس کا خیال تھا کہ یہ مسئلہ کہ ''میں کیا جان سکتا ہوں'' ان تین اہم ترین سولات میں سے ایک ہے جو کوئی انسان اٹھا سکتا ہے۔ برٹرینڈ رسل، جو اپنے فلسفیانہ مزاج خیال میں رسل یہ کہنے میں حق بجانب ہے کہ علمیات کے عملی نتائج سائنس، اخلاقیات اور حتیٰ کہ سیاست پر بھی مرتب ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ کہتا ہے کہ علمیاتی اضافیت (یعنی یہ تصور کہ معروفی صداقت کوئی چیز نہیں)، اور علمیاتی نتائیجیت یعنی یہ تصور کہ سچ وہی ہے جو کارآمد ہے) کا تحکمانہ اور کلیت پسندانہ تصوارت سے بہت قریبی تعلق ہے۔

بلاشبہ رسل کے خیالات متنازعہ ہیں۔ فی زمانہ بعض فلسفی اس نظریے کا پرچار کر رہے ہیں کہ حقیقی فلسفہ اپنی ماہیت میں حقیقی زندگی سے بے تعلق اور اس پر اثرانداز ہونے سے قاصر ہے۔ اور یہی بات علمیات پر بھی صادق آتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ فلسفہ اپنی ماحیت کے اعتبار سے کسی قسم کے اہم نتائج کا حامل نہیں ہوسکتا اس لئے نہ تو وہ سائنس پر اور نہ ہی سیاست پر اثرانداز ہوسکتا ہے۔ لیکن میرا خیال ہے کہ تصوارت بہت خطرناک اور موثر ہوتے ہیں اور بعض اوقات فلسفیوں نے بھی ایسے خیالات پیش کئے ہیں۔ مجھے اس بات کوئی شبہ بہیں کہ فلسفے کے بانجھ پن کے اس لئے نظریے کو جھٹلانے والے بہت سے حقائق موجود ہیں۔

درحقیقت معاملہ بہت سادہ ہے۔ ایک لبرل شخص کا تیقن ..قانون کی حکمرانی مساوی انصاف، بنیادی حقوق اور ایک آزاد معاشرے کے امکان کا تیقن ..اس حقیقت کے اعتراف کے بعد بھی برقرار رہ سکتا ہے کہ منصفین ہمہ دان نہیں ہوتے اور حقائق کے بارے مین غلطیوں کے مرتکب ہوتے ہیں اور عملاً کسی بھی قانونی میں مطلق انصاف کا حصول ممکن

نہیں ہوتا ۔لیکن قانون کی حکمرانی ، انصاف اور آزادی پر اعتقاد باقی نہیں رہ سکتا اگر ایسا نظریہ علم تسلیم کر لیا جائے جو یہ تعلیم دیتا ہو کہ صرف اسی ایک مقدمے میں نہیں بلکہ کسی بھی مقدمے میں معروضی حقائق کا کوئی وجود نہیں ہوتا اور یہ کہ جج کسی واقعاتی غلطی کا مرتکب نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ حقائق کے فہم میں اتنا ہی غلط ہوسکتا ہے جتنا کہ صحیح۔

III

نشاۃ ثانیہ کے دور میں حریت کی جس عظیم تحریک کا آغاز ہوا تھا اور وہ تحریک اصلاح اور مذہبی اور انقلابی جنگو کے نشیب وفراز سے گزرتی ہوئی ان آزاد معاشروں تک پہنچی ہے جن میں انگریزی بولنے والے افراد آباد ہیں ۔ ان تمام ادوار میں اس تحریک کو مہمیز دینے والی ایک بے مثال علمیاتی رجائیت تھی: یہ انتہائی رجائی تصور کہ انسان صداقت کا ادراک کرنے اور علم حاصل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

علم کے امکان کے اس جدید رجائی تصور کی تہہ میں یہ نظریہ کارفرما تھا کہ صداقت آشکارا ہوتی ہے۔ صداقت پردوں میں چھپ تو سکتی ہے لیکن یہ اپنے آپ کو منکشف بھی کر سکتی ہے۔ اور اگر یہ اپنے آپ ظاہر نہ ہو تو ہم اسے آشکار کر سکتے ہیں۔ نقاب کشائی کرنا شاید سہل نہ ہو لیکن اگر ایک دفعہ صداقت بلاحجاب ہماری آنکھوں کے سامنے آجائے تو ہم یہ صلاحیت رکھتے ہیں کہ اس کا مشاہدہ کر سکیں، اسے خطا سے ممیّز کر سکیں اور یہ جان سکیں کہ یہی صداقت ہے۔

جدید سائنس اور ٹیکنالوجی کو پیدائش کا جذبۂ محرکہ یہی علمیاتی رجائیت تھی جس کے بڑے ترجمان بیکن اور ڈیکارٹ تھے ۔ ان کی تعلیم تھی کہ حق کے معاملات میں کسی (خارجی) سند سے رجوع کرنے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ علم حاصل کرنے کے ذرائع انسان کی اپنی ذات مین موجود ہیں۔ یہ ذریعہ اس کی حسی ادارک کی صلاحیت ہوسکتی ہے جس کے ذریعے وہ فطرت کا گہرا مشاہدہ کرسکتا ہے یا یہ ذریعہ اس کا عقلی وجدان ہوسکتا ہے جس کی مدد سے وہ حق اور خطا میں امتیاز کرسکتا ہے اور ایسا تبھی ممکن ہوتا ہے جب وہ ہر اس تعلق کو قبول کرنے سے انکار کردے جس کا وضح ااور مشخص انداز میں عقل نے ادراک نہ کیا ہو۔

اس تعلق کے متوازی ایک دوسرا رشتہ بھی ہے انسانی عقل کی طاقت صداقت کا

ادراک کرنے کی انسانی صلاحیت پر عدم یقین لازمی طور پر انسانی پر عدم اعتماد سے وابستہ ہے۔ تاریخی اعتبار سے علمیاتی قنوطیت کا نظریہ انسان کی بداعمالی کے تصور سے منسلک ہے اور یہ موثر روایات کے نظام اور لائق اعتماد سند کی فصیل کا متقاضی ہے جو انسان کو اس کی اپنی حماقت اور بدروی کے اثرات سے محفوظ رکھ سکتی ہے۔ (دوستوئیفسکی کے ناول کراماز وف برداران میں محتسب اعلیٰ کی حکایت میں سند کے نظریہ کا بہت مؤثر سکیچ اور مقام سند پر فائز افراد پر عائد ہونے والی ذمہ داری کی بڑی عمدہ تصویر پیش کی گئی ہے)۔

علمیاتی قنوطیت اور رجائیت میں تقابل اصلاً علمیاتی روایت پرستی اور عقلیت پسند کے مابین تقابل جیسا ہی ہے۔ (میں موخرالذکر اصطلاح کو وسیع معنوں میں یعنی عقل دشمنی کے مقابل استعمال کر رہا ہوں اور اس مفہوم میں یہ کارتیزی عقلیت پسندی کے ساتھ تجربیت کو بھی محیط ہے)۔ ہم روایت پرستی کی ایسے تیقن کے طور پر تعبیر کر سکتے ہیں جو معروضی اور قابل ادراک صداقت کی عدم موجودگی میں سے کسی ایک کو قبول کرنا پڑیگا۔ جبکہ عقلیت پسندی کا ہمیشہ یہ دعوی رہا ہے کہ عقل اور تجربی سائنس کو کسی بھی روایت اور سند پر تنقید کرنے اورانہیں بے عقلی، تعصب یا اتفاق پر مبنی ہونے کی بنا پر رد کرنے کا حق حاصل ہے۔

IV

یہ امر تشویشناک ہے کہ خالص علمیات جیسا مجرد مطالعہ بھی اتنی خالص نہیں ہے جتنا کوئی سوچ سکتا ہے (اور جیسا کہ ارسطو کو تو یقین تھا) بلکہ اس کے تصورات، بڑی حد تک، سیاسی امنگوں اور یوٹو پیائی جوابوں سے تحریک پائے اور ان سے غیر شعوری انداز میں متاثر ہوتے ہیں۔ نظریہ علم کے ماہر کے لئے اس میں تنبیہ ہے۔ اس بارے میں وہ کیا کر سکتا ہے؟ ایک ماہر علمیات کے طور پر میرا ایک ہی شغف ہے۔ علمیات کے مسائل کے بارے میں صداقت کی تلاش، خواہ یہ صداقت میرے سیاسی تصورات کے مطابق ہو یا نہ ہو لیکن غیر شعوری طور پر ہی سہی کیا میری سیاسی آرزوئیں اور امعتقدات مجھ پر اثر انداز نہیں ہو سکتے؟

صورت واقعہ یہ ہے کہ میں ایک قسم کا تجربیت پسند اور عقلیت پسند ہی نہیں بلکہ لبرل بھی ہوں (اس اصطلاح کے برطانوی مفہوم کے مطابق)۔ چونکہ میں لبرل ہوں تنقیدی پڑتال کرنے سے بڑھ کر کوئی اور چیز زیادہ اہم نہیں۔

جب میں اس قسم کی تنقیدی پڑتال میں مشغول تھا تب مجھ پر یہ منکشف ہوا کہ

بعض علمیاتی نظریات نے بالخصوص علمیاتی رجائیت کی بعض صورتوں نے لبرل خیالات کو پروان چڑھانے میں کتنا اہم کردار ادا کیا ہے۔ اور مجھے یہ پتہ چلا کہ ماہر علمیات کے طور پر مجھے ان علمیاتی نظریات کو ان کے غیر معقول ہونے کی بنا پر رد کر دینا چاہیے۔ میرا یہ تجربہ اس نقطے کی وضاحت کر سکتا ہے کہ یہ لازم نہیں کہ ہمارے خواب اور خواہشات ہمارے نتائج کو بھی کنٹرول کر سکیں اور یہ کہ صداقت کی تلاش کی بہترین صورت یہ ہوسکتی ہے کہ ہم اپنے عزیز ترین معتقدات کے تنقیدی جائزے سے آغاز کریں۔ بعض لوگوں کے نزدیک یہ انتہائی بیہودہ منصوبہ ہوگا۔ لیکن ان کے نزیک ایسا نہیں ہوگا جو صداقت کو دریافت کرنا چاہتے ہیں اور اس سے خائف نہیں ہوتے۔

V

لبرل ازم کے بعض تصورات میں مضمر رجائی علمیات کا جائزہ لیتے ہوئے میں نے اساسی نظریات کا ایک مجموعہ دریافت کیا جسے مضمراً تسلیم تو کر لیا جاتا ہے لیکن میرے علم کی حد تک فلاسفہ اور مورخین نے ان پر نہ کبھی صراحتاً بحث کی اور نہ ہی ان کا نوٹس لیا ہے۔ ان میں سب سے بنیادی وہی ہے جس کا میں قبل ازیں تذکرہ کر چکا ہوں ..صداقت کے آشکارا ہونے کا اصول۔ ان میں سب سے عجیب وغریب جہالت کا نظریۂ سازش ہے جو اس اصول کا شاخسانہ ہے کہ صداقت آشکارا ہے۔

جیسا کہ آپ کو یاد ہوگا '' صداقت آشکارا ہے'' کے اصول سے میری مراد رجائی تصور ہے جس کے مطابق اگر ہمارے سامنے بے نقاب پیش کیا جائے تو ہر کوئی اسے پہچان لے گا کہ پر پڑے پردوں کو ہٹایا جائے۔ جب ایک دفعہ ایسا ہو جائے گا تو پھر مزید کسی دلیل کی حاجت نہیں رہے گی۔ سچ کو دیکھنے کے لئے ہمیں آنکھیں اور عقل کا فطری نور دیا گیا ہے جن کی مدد سے ہم صداقت کو دیکھ اور پہچان سکتے ہیں۔

ڈیکارٹ اور بیکن دونوں کی تعلیمات کی تہہ میں یہی اصول کارفرما ہے۔ ڈیکارٹ نے اپنے رجائی نظریۂ علم کی بنیاد خدا کی صداقت کے اہم نظریے پر استوار کی۔ ہم وضاحت اور صراحت کے ساتھ بطور صداقت جن باتوں کا مشاہدہ کرتے ہیں وہ لازماً سچ بھی ہوتی ہیں وگرنہ یہ ماننا پڑے گا کہ خدا ہمیں فریب دے رہا ہے۔ پس خدا کا صادق ہونا صداقت کے آشکارا ہونے کو لازم بناتا ہے۔

بیکن کے وہاں بھی ہمیں ایسا ہی اصول ملتا ہے جسے فطرت کی صداقت کی صورت میں بیان کیا جا سکتا ہے۔ فطرت ایک کھلی کتاب ہے جو بھی غیر متعصب ذہن کے ساتھ اس کا مطالعہ کرے گا وہ کبھی اسے غلط نہیں پڑھ سکتا۔ وہ اسی وقت غلطی کا شکار ہو گا جب اس کا ذہن تعصّبات سے مسموم ہو گا۔

اس آخری رائے سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ''صداقت آشکارا ہے'' کے اصول سے یہ لازم آتا ہے کہ کذب کی توجیہہ کی جائے۔ علم چونکہ صداقت کا حامل ہوتا ہے اس لئے اسے کسی توجیہ کی ضرورت نہیں۔ لیکن اگر صداقت عیاں ہے تو پھر ہم غلطی کا شکار کیوں ہوتے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے: بیّن صداقت کو دیکھنے سے ہمارا گنہ گارانہ انکار، یا تعلیم اور روایت کے دیئے تعصّبات کا ہمارے ذہنوں میں راسخ ہونا اس کا سبب ہوتا ہے، یا کوئی دیگر بداثرات ہو ہماری آنکھوں کی بصارت چھین کر ہمارے اذہان کو کذب سے بھر کر انہیں مسموم کرتی ہیں تا کہ وہ بیّن صداقت کا نظارہ نہ کر سکیں اور ہمیں جہل میں مبتلا رکھنے کی سازش تیار کرتی ہیں۔ ایسے ہی تعصّبات اور قوتیں جہل کے منابع ہیں۔

جہل کا نظریۂ سازش اپنی مارکسی صورت میں بہت معروف ہے جس کے مطابق یہ سرمایہ دارانہ پریس کی سازش ہے جو صداقت کو دباتا اور توڑ مروڑ کر پیش کرتا ہے اور مزدوروں کے ذہنوں میں غلط آئیڈیالوجی ٹھونستا ہے۔ بلاشبہ ان میں سب سے نمایاں حیثیت مذہبی نظریات کو حاصل ہے۔ یہ جان کر حیرت ہوتی ہے کہ یہ مارکسی نظریہ کس قدر غیر طبع زاد ہے؟ مکار اور فریب کار پادری جو عوام کو جہالت مین مبتلا رکھتا ہے اٹھارویں صدی کا ایک بہت پامال کردار ہے اور میرے خیال میں لبرل ازم سے محرکات میں سے ایک ہے۔ اس کے آثار رومن چرچ کی سازش پر پروٹسٹنٹ ایقان میں تلاش کئے جاسکتے ہیں اور منحرفین کے ان خیالات میں بھی جو وہ مسلمہ چرچ کے خلاف رکھے تھے۔ دوسرے مقام پر میں نے اس نظریہ کے قبل از تاریخ آثار افلاطون کے ماموں کرائٹیاس میں تلاش کئے ہیں، ملاحظہ ہو میری کتاب بے قید معاشرہ، باب ہشتم، فصل دوم۔

سازش پر یہ عجیب وغریب اعتقاد اس یقین کا تقریباً ناگزیر نتیجہ ہے جس کی رو سے صداقت اور نتیجتاً خیر لازماً فتح یاب ہوں گے بشرطیکہ انہیں منصفانہ مقابلے کا موقع دیا جائے۔ ''حق اور باطل کو پنجہ آزمائی کرنے دو، کیا کبھی کسی نے یہ دیکھا ہے کہ حق نے

منصفانہ اور آزادانہ مقابلے میں شکست کھائی ہو؟''۔ چنانچہ جب ملٹن کی صداقت کو شکست کا سامنا کرنا پڑا تو یہ لابدی نتیجہ اخذ کیا گیا کہ مقابلہ آزادانہ اور منصفانہ نہیں تھا: اگر بین صداقت کامیاب نہیں ہوتی تو اسے لازماً خباثت سے دبایا گیا ہوگا۔ ہر کوئی یہ بات سمجھ سکتا ہے کہ رواداری کا رویہ، جو صداقت کی کامیابی کے رجائی ایقان پر مبنی ہوتا ہے، بہت آسانی سے متزلزل ہو سکتا ہے۔ (ملاحظہ ہو J.W.N. Watkins on Milton in The Listener, 22nd January 1959) کیونکہ یہ ایک ایسے نظریۂ سازش میں تبدیلی ہو سکتا ہے جسے رواداری پر مبنی رویے سے ہم آہنگ کرنا بہت مشکل ہوگا۔

میں یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ اس نظریۂ سازش میں صداقت کا کوئی شائبہ نہیں ہے لیکن اصلاً یہ ایک من گھڑت افسانہ ہے، جیسا کہ وہ نظریہ بھی یہ افسانہ ہے جس کے بطن سے اس نے جنم لیا ہے یعنی بین صداقت کا نظریہ۔

سادہ سی حقیقت بس اتنی ہے کہ صداقت کا حصول اکثر و بیشتر مشکل ہوتا ہے اور ایک دفعہ پا کر اسے دوبارہ بہت آسانی سے کھویا بھی جا سکتا ہے تجربے کو جھٹلاتے ہوئے، سازش کی مدد یا مدد کے بغیر غلط تیقینات میں ہزاروں سال تک زندہ رہنے کی حیران کن صلاحیت ہو سکتی ہے۔ سائنس کی تاریخ اور بالخصوص طب کی تاریخ ایسی بہت سی مثالوں سے بھری پڑی ہے۔ بلاشبہ اس کی ایک مثال بذات خود سازش کا عمومی نظریہ ہے۔ میری مراد اس غلط تصور سے ہے کہ جب کبھی کوئی برائی وقوع پذیر ہوتی ہے تو اس کا باعث بدی کی کسی قوت کا کوئی بدارادہ ہوتا ہے۔ یہ تصور اپنی متعدد صورتوں میں ہمارے عہد میں بھی پایا جاتا ہے۔

پس بیکن اور ڈیکارٹ کی رجائی علمیات سچ نہیں ہو سکتی۔ تاہم اس قصے کا شاید سب سے عجیب پہلو یہ ہے کہ یہ غلط نظریۂ علم تاریخ میں ایک عدم المثال فکری اور اخلاقی انقلاب کا سب سے بڑا محرک تھا۔ اس نے انسانوں کو اپنے بارے میں سوچنے پر آمادہ کیا۔ اس سے یہ امید بندھی کہ وہ علم کی مدد سے اپنے آپ کو اور دوسروں کو محکومی اور بدنصیبی سے چھٹکارا دلا سکتے ہیں۔ اس نظریۂ علم نے جدید سائنس کو ممکن بنایا۔ یہ سنسر اور آزاد فکر پر قدغنوں کے خلاف جنگ کی بنیاد بنا۔ غیر اطاعت کیش ضمیر، فردیت، انسانی وقار کا نیا احساس، عام تعلیم کا مطالبہ اور آزادی معاشرے کے نئے خواب کی بنیاد اسی تصور پر تھی۔ اس نے

انسانوں کو اپنے لئے اور دوسروں کے لئے ذمہ دار ہونے کا احساس دلایا اور ان میں اپنی ذاتی اور دیگر انسانوں کی حالت کو بدلنے کی خواہش کو جنم دیا۔ یہ اس بات کی مثال ہے کہ ایک غلط تصور بھی کتنے عمدہ تصورات کا محرک بن سکتا ہے۔

VI

تاہم اس غلط علمیات نے تباہ کن نتائج بھی پیدا کئے ہیں۔ صداقت عیاں ہے کا نظریہ (یعنی سچ ہر شخص کی آنکھوں کے سامنے موجود ہوتا ہے بشرطیکہ وہ اسے دیکھنا چاہتا ہو) تقریباً ہر قسم کی جنونیت کو بنیاد فراہم کرتا ہے۔ کیونکہ کوئی بہت بد فطرت اور بد بخت شخص ہی آشکار صداقت کو دیکھنے سے انکار کرسکتا ہے۔ جو لوگ کسی وجہ سے صداقت سے خائف ہوتے ہیں ہی اسے دبانے کی سازش تیار کرتے ہیں۔

بایں ہمہ یہ نظریہ کہ صداقت عیاں ہوتی ہے نہ صرف ایسے جنونیوں کی افزائش کرتا ہے جنہیں یقین واثق ہوتا ہے کہ عیاں صداقت کو دیکھنے سے انکاری لوگ لازماً شیطان سے مغلوب ہوتے ہیں اور اس کا نتیجہ استنادیت کی صورت میں بھی نکلتا ہے اگرچہ قنوطی علمیات کے مقابلے میں شاید کم براہ راست طور پر۔ اس کی سیدھی سی وجہ یہ قاعدہ ہے کہ صداقت آشکار نہیں ہوتی۔ چنانچہ مبینہ عیاں صداقت کو نہ صرف تعبیر اور توثیق کی بلکہ تعبیر نو اور توثیق نو کی بھی مسلسل ضرورت رہتی ہے۔ اس کے لئے ایک ایسی اتھارٹی کی ضرورت پڑے گی جسے تقریباً روزانہ یہ فرمان جاری کرنا پڑے گا کہ امروز کی عیاں صداقت کونسی ہے اور اس کی یہ فعل انتہائی غیر ذمہ دارانہ اور من مانا ہوسکتا ہے۔ نا امیدی کا شکار بہت سے ماہرین علمیات اپنی سابقہ رجائیت کو ترک کر کے قنوطی علمیات کی بنیاد پر تحکمانہ نظریے کا رفیع الشان قصر تعمیر کر سکتے ہیں۔ میرے نزدیک عظیم ترین ماہر علمیات افلاطون اس پیشرفت کی ایک المناک مثال ہے۔

VII

ڈیکارٹ کے الوہی راست گوئی کے نظریہ کی تاریخ میں افلاطون کا کردار فیصلہ کن اہمیت کا حامل ہے۔ اس نظریے کے مطابق ہماری عقل ہمیں اس بنا پر فریب نہیں دیتی کہ خدا خود صادق ہے اور وہ ہمیں فریب نہیں دیتا۔ بالفاظ دیگر ہماری عقل اس بنا پر منبع علم ہے کہ خود خدا علم کا منبع ہے۔ اس نظریے کی ایک طویل تاریخ ہے جس کے آثار ہومر اور ہیسیاڈ

میں بآسانی تلاش کیئے جاسکتے ہیں۔

کسی عالم یا مورخ کا اپنے ذرائع کا حوالہ دینا ہمیں بہت فطری معلوم ہوتا ہے، اور یہ بات شاید قدرے تعجب انگیز ہو کہ اس عادت کا سرچشمہ شعراء ہیں حلانکہ حقیقت یہی ہے۔یونانی شعرا اپنے علم کے منابع کا حوالہ دیتے ہیں اور یہ منابع الوہی یعنی دیویاں ہیں۔ گلبرٹ مرے کہتا ہے''یونانی شعراء نہ صرف اپنے القا کے لئے دیویوں کے مرہون احسان ہوتے ہیں بلکہ وہ حقائق کے علم کو بھی انہی سے منسوب کرتے ہیں۔ دیویوں ہر جگہ موجود اور ہمہ دان ہوتی ہیں۔ ہیسیاڈ ہمیشہ یہی کہنا ہے کہ اس کے علم کا انحصار دیویوں پر ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ دوسرے ذرائع علم کا بھی اعترف کیا جاتا ہے۔لیکن وہ اکثر و بیشتر دیویوں سے ہی مشورہ کرتا ہے۔۔۔ہومر بھی اپنے موضوعات مثلاً یونانی فوج کی صف بندی کو جاننے کے لئے دیویوں سے مدد کا طالب ہوتا ہے۔''

اس اقتباس سے واضح ہوتا ہے کہ شاعر نہ صرف اپنے ذریعہ الہام کو الوہی کہنے کے عادی تھے بلکہ علم کے الوہی منابع کا بھی اقرار کرتے تھے یعنی ان کے قصول کی سچائی کے خدائی ضامن۔

بعینہ یہی دو دعوے ہیراقلیطس اور پارمسینیڈیز جیسے فلسفیوں نے بھی کیئے ۔یوں دکھائی دیتا ہے کہ ہیراقلیطس اپنے آپ کا ایسا پیغمبر خیال کرتا تھا جو تلاطم خیز ذہن سے کلام کرتا تھا، جس میں زیوس دیوتا حلول کئے ہوئے تھا جو تمام حکمت کا سر چشمہ ہے۔ پارمسینیڈیز کے متعلق تقریباً یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ ایک طرف ہومر یا ہیسیاڈ اور دوسری طرف ڈیکارٹ کے درمیان کی گم شدہ کڑی ہے۔ اس کا رہنما ستارہ اور منبع الہام ڈائکی دیوی ہے جسے ہیراقلیطس نے صداقت کی مربی قرار دیا تھا۔ پارمسینیڈیز اسے صداقت کی کنجیوں کی محافظ اور نگہبان ، اور ہر قسم کے علم کا منبع کہتا ہے۔لیکن پارمسینیڈیز اور ڈیکارٹ میں الوہی صداقت شعاری کے نظریے کے علاوہ بھی بہت کچھ مشترک ہے۔ مثلاً پارمسینیڈیز کو صداقت کے خدائی ضامن کی طرف سے بتایا جاتا ہے کہ صدق اور کذب میں امتیاز کی خاطر سماعت، بصاری اور ذائقہ جیسے حواس کو نظر انداز کرتے ہوئے اسے صرف اپنی عقل پر انحصار کرنا چاہیے ۔اور وہ ڈیکارٹ کی مانند اپنے طبعی نظریے کے اصول کو اپنے عقلی نظریہ،علم پر استوار کرتا ہے۔ اور اسی اصول کو ڈیکارٹ نے اپنایا تھا یعنی خلا کا غیر ممکن ہونا اور کائنات کا

صلاً مامور ہونا۔ افلاطون کے مکالمہ آئون میں خدائی الہام۔ شاعر کا الوہی جنون۔ اور صحیح علم کے ذرائع اور سرچشموں کو واضح طور پر ممیّز کیا گیا ہے۔ افلاطون شاعرانہ الہام کو تسلیم کرتا ہے لیکن وہ شاعروں کے مبینہ علم حقائق کے کئے کسی الوہی سند سے انکار کرتا ہے۔ تاہم ہمارے علم کے الوہی سرچشموں کا نظریہ افلاطون کے مشہور نظریۂ بازیافت میں فیصلہ کن کردار کا حامل ہے۔ یہ نظریہ کسی حد تک سبھی انسانوں کے لئے علم کے الوہی ذرائع کا اقرار کرتا ہے۔ (اس نظریہ کے مطابق علم سے مراد کسی خاص تاریخ واقعہ کا علم بلکہ اشیا کی ماہیت اور فطرت کا علم مراد ہے۔) افلاطون کے مکالمہ مینو کے مطابق کوئی چیز ایسی نہیں جس کا علم ہماری غیر فانی ارواح اپنی پیدائش سے قبل نہ رکھتی ہوں۔ کیونکہ تمام ماہیات متحد الاصل اور ہم سرشت ہیں اس لئے لازم ہے کہ ہماری ارواح بھی ماہیات کی ہم سرشت ہوں۔ اسی بنا پر روح تمام ماھیات سے آگاہ ہوتی ہے یہ تمام اشیا کا علم رکھتی ہے۔ پیدائش کے دوران میں یہ علم محو ہو جاتا ہے لیکن چاہے جزواً ہی سہی کا علم اور یاداشت کی بازیافت کر سکتے ہیں۔: اگر ہم صداقت کو دوبارہ دیکھیں گے تو یقیناً اسے پہچان لیں گے۔ چنانچہ علم اس ماہیت کی از سر نو معرفت اور بازیافت ہے جس سے ہم کبھی آگاہ تھے۔

اس نظریے میں یہ نتیجہ مضمر ہے کہ ہماری روح پیدائش سے قبل جب تک الوہی عالم مثال میں قیام پذیر ہوتی ہے اس وقت وہ الوہی ہمہ دانی کی صفت کی حامل میں ہوتی ہے۔ انسان کی پیدائش اس مقام فضل سے تنزل ہے، یہ فطری یا الوہی حالت علم سے تنزل ہے، چنانچہ یہ تنزل ہی جہل کا منبع اور سبب ہے۔ (اس نظریے میں اس تصور کی بنیاد موجود ہے کہ جہل گناہ ہے یا کم از کم گناہ سے قریب ہے۔)

اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ بازیافت کے اس نظریے اور ہمارے علم کے الوہی منابع اور ذرائع کے نظریے کے مابین کتنا قریبی تعلق ہے۔ اسی طرح بازیافت کے نظریے اور بین صداقت کے نظریے میں بھی بہت قریبی تعلق ہے: حتیٰ کہ اگر ہم اس غیر اخلاقی فراموشی کی حالت میں بھی صداقت کو دیکھیں گے تو اسے بطور صداقت پہچانے بغیر رہیں گے۔ چنانچہ بازیافت کے نتیجہ کے طور پر صداقت دوبارہ اس مقام پر نائز ہو جاتی ہے جہاں نہ ہو پہناں ہوتی ہے اور نہ اسے فراموش کیا جا سکتا ہے یعنی وہ عیاں ہوتی ہے۔

سقراط مینو کے ایک مقام پر اس کی بڑی عمدگی سے وضاحت کرتا ہے جب وہ

ایک ان پڑھ نوجوان غلام کی اپنے مدبرانہ سوالات کے ذریعے فیثا غورث کے کلیے کی باز آفرینی میں مدد کرتا ہے۔ فی الواقع یہیں سے رجائی علمیات کا آغاز ہوتا ہے اور کارتیزی فلسفے کی اصل اسی میں پوشیدہ ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مینو میں اس تصور کے بہت زیادہ رجائی ہونے کا افلاطون کو بھی احساس تھا، کیونکہ وہ بیان کرتا ہے کہ یہ نظریہ انسانوں میں علم کرنے، تحقیق اور اکتشاف کے شوق کو انگیخت کرتا ہے۔

تاہم افلاطون کو بھی مویوسی کا سامنا کرنا پڑا ہوگا کیونکہ ریاست میں (نیز فیڈرس میں بھی) ہمیں قنوطی علمیات کے ابتدائی آثار ملتے ہیں۔ اسیران غار کی مشہور حکایت میں، وہ واضح کرتا ہے کہ ہمارے مشاہدات کی دنیا عالم حقیقی کے مقابل محض ظل اور عکس ہے۔ وہ اس بات کو بھی واضح کرتا ہے کہ اگر کبھی کوئی قیدی غار سے نکلنے میں اور عالم حقیقی کا سامنا کرنے مین کامیاب ہو جائے تو ابھی اسے عالم حقیقی کے مشاہدہ وفہم میں شدید مشکلات کا سامنا کرنا پڑے گا۔اس میں ان مشکلات کا کوئی تذکرنہیں جو اسے اپنے اسیر ساتھیوں کو سمجھانے میں پیش آسکتی ہیں۔ عالم حقیقی کو جاننے کی راہ میں حائل مشکلات انسان کی قوت وصلاحیت سے ماوراہیں، اور صرف چند ہی لوگ، اگر کوئی ہوں عالم حقیقی کو سمجھنے کی الوہی حالت سے بہر ویاب ہوسکتے ہیں یعنی صادق اور قطعی علم کی خدائی حالت۔

اگرچہ ہر انسان کے متعلق تو نہیں لیکن قریب قریب تمام انسانوں کے بارے میں یہ نظریہ قنوطی ہے۔ (کیونکہ اس کی تعلیم یہ ہے کہ چند منتخب افراد صداقت کو جان سکتے ہیں۔ ان افراد کے برے میں یہ نظریہ اس سے کہیں زیادہ رجائی ہے جتنا کہ بین صداقت کا نظریہ) قنوطی نظریے کے تحکمانہ اورروایت پرستانہ نتائج کی شرح وبسط مکالمہ قوانین میں موجود ہے۔

چنانچہ افلاطون میں ہمیں رجائی علمیات سے قنوطی علمیات کی طرف تبدیلی کا عمل نظر آتا ہے۔ ان دونوں میں سے ہر ایک ریاست اور معاشرے کے متعلق دو بالکل متضاد فلسفوں کی بنیاد ہے: ایک طرف کارتیزی طرز کی غیر روایتی، غیر تحکمانہ، انقلابی اور یوٹو پیائی عقلیت پسندی ہے تو دوسری طرف تحکمانہ روایت پرستی۔

یہ پیش رفت اس حقیقت سے متعلق بھی ہوسکتی ہے کہ انسان کے علمیاتی تنزل کے تصور کی تعبیر نہ صرف بازیافت کے رجائی نظریے کے مطابق کی جاسکتی ہے بلکہ اس کی

قنوطی تعبیر بھی ممکن ہے۔

اس دوسری تعبیر کے مطابق انسان کا ہبوط جہالت کو سبھی یا تقریباً سبھی انسانوں کا مقدر بنا دیتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ غار کے قصے میں (اور شاید زوال شہر کی حکایت میں جہاں دیویوں کو اور خدائی تعلیمات کو نظر انداز کی جاتا ہے) ایک بہت قدیم تصور کی بڑی دلچسپ صورت ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔ میرے ذہن میں پارمسینیڈیز کا نظریہ ہے جس کی رو سے فانی انسانوں کی آرا توہمات اور غلط رواج کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ (اس کا منبع زینوفان کی تعلیم ہوسکتی ہے کہ تمام انسانی علم ظن وتخمین ہے اور اس کے اپنے نظریات کے متعلق بس اتنا کہا جاسکتا کہ وہ صداقت سے مشابہت رکھتے ہیں۔) یہ گمراہ رواج لسانیاتی ہے: یہ غیر موجودات کے لئے اسما وضع کرنے پر مشتمل ہے۔ کارل رائن ہارٹ نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ انسان کے علمیاتی ہبوط کا تصور دیوی کے ان الفاظ میں مل سکتا ہے جو صداقت کی راہ سے پرفریب آرا کے راستے کی طرف تبدیلی کی نشاندہی کرتے ہیں۔

لیکن تمہیں یہ سمجھنا چاہئے کہ گمراہ کن آرا جنہیں حقیقت سمجھ لیا جاتا تھا کس طرح ہر شے پر اپنا تسلط قائم کر رہی تھیں۔ چونکہ اس کائنات کو اس طرح پیدا کیا گیا ہے کہ یہ سراپا حقیقت دکھائی دیتی ہے، لیکن اگر تم میری بات کو سمجھ لو گے تو فانی انسانوں کی آراء تمہیں کبھی گمراہ نہیں کرسکیں گی۔

اگرچہ ہبوط سے سبھی انسان متاثر ہوتے ہیں لیکن چند منتخب انسانوں پر صداقت توفیق الٰہی سے منکشف ہوسکتی ہے۔ یہاں تک کہ فلانی انسانون کے توہمات، آرا، رواجی تصورات اور فیصلوں کے جہان حقیقت بھی۔ وہ مظاہر کی اس غیر حقیقی دنیا کو بطور حقیقت قبول کرنے اور اس کی تصدیق کرنے پر مجبور ہیں۔

پارمینیڈیز کا الہام اور اس کا یہ تیقن افلاطون کے فلسفے کے دو بڑے محرکات تھے کہ چند انسان ابدی دنیا کی غیر متغیر حقیقت اور تشابہ اور فریب کی متغیر دنیا کی سچائی تک رسائی حاصل کرسکتے ہیں۔ یہ ایسا موضوع تھا جس کی طرف وہ آس، یاس اور گوشہ نشینی کی کیفیتوں کے مابین تذبذب کے عالم میں بار بار رجوع کرتا تھا۔

VIII

تاہم یہاں ہماری دلچسپی کا موضوع افلاطون کی رجائی علمیات، مکالمہ مینو کا نظریہ،

بازیافت، ہے۔ میرا خیال ہے کہ اس نظریے میں نہ صرف ڈیکارٹ کی عقلیت پسندی ، بلکہ ارسطو اور بالخصوص بیکن کے نظریات استقرا کے ابتدائی نقوش موجود ہیں۔

کیونکہ مینو کا غلام سقراط کے نکتہ رس سوالات کی مدد سے اس فراموش کردہ علم کی بازیافت میں کامیاب ہو جاتا ہے جس سے اس کی روح پیدائش سے قبل ہمہ دانی کی حالت میں آگاہ تھی۔ مرا خیال ہے کہ یہی وہ مشہور سقراطی منہاج ہے جسے تھیسٹیٹس میں دایہ گری کے فن کا نام دیا گیا ہے۔ ارسطو کا اشارہ بھی اسی جانب تھا جب اس نے یہ کہا تھا کہ سقراط منہاج استقرا کا موجد تھا۔

میں اس رائے کا اظہار کرنا چاہتا ہوں کہ ارسطو اور جیکن استقرا سے یہ مراد نہیں لیتے تھے کہ چند مشاہد واقعات سے کلی قوانین کا استنباط کیا جائے بلکہ ان کی مراد اس منہاج سے ہے جو اس مقام تک ہماری رہنمائی کرتا ہے جہاں ہم کسی شی کی حقیقت یا ماصیت کا بلاواسطہ مشاہدہ یا ادراک کر سکتے ہیں۔ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں سقراط کے فن دایہ گری کا مقصد بھی یہی ہے: اس کا مقصد بازیافت کے اس مقام تک رسائی میں ہماری مدد اور رہنمائی کرنا ہے اور بازیافت کا مطلب اشیا کے ان حقائق اور ماھیات کا مشاہدہ کرنے کی صلاحیت کے جن سے ہم قبل از پیدائش ، اور مقام فضل سے ھبوط سے قبل شناسا تھے۔ چنانچہ قبالت اور استقرا دونوں کا مقصد ایک ہی ہے (ضمناً یہ بیان کر دوں کہ ارسطو کا کہنا تھا کہ استقرا کا نتیجہ - ماھیات کا وجدان - اس ماھیت کی تعریف کے ذریعے بیان کیا جائے گا۔)

آیئے ان دونوں طریقوں کا دقت نظر سے جائزہ لیتے ہیں۔ سقراط کا فن قبالت اصلاً ایسے سوالات اٹھانے پر مشتمل ہے جن کا مقصد تعصّبات ، غلط عقائد (جو عموماً روایتی یا مروج عقائد ہوتے ہیں)، غلط جوابات (جو جاہلانہ وثوق کے جذبے سے دیئے جاتے ہیں) کو نشانہ بنانا ہوتا ہے۔ سقراط بذاب خود علم کے زعم میں مبتلا نہیں ہوتا۔ اس کے رویے کو ارسطو نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے، ''سقراط سوالات اٹھاتا تھا لیکن جوابات نہیں دیتا تھا کیونکہ اسے اعتراف تھا کہ وہ علم نہیں رکھتا تھا۔'' پس سقراط کے فن قبالت کا مقصد کسی تیقن کی تعلیم دینا نہیں بلکہ اس کا مقصد نفس کو غلط عقائد ، فریب آسا علم ، اور تعصّبات سے پاک کرنا تھا۔ اس مقصد کے حصول کی خاطر وہ ہمیں اپنے عقائد پر شک کرنے کی تعلیم دیتا ہے۔ اصلاً یہی طریق کار بیکن کے استقرا کا حصہ ہے۔

IX

بیکن کے نظریہ استقرا کا بنیادی ڈھانچہ کچھ اس طرح ہے۔ وہ جدید اور غانون میں درست منہاج اور غلط منہاج اور غلط منہاج میں امتیاز کرتا ہے۔ وہ درست منہاج کے لئے اس کی اصطلاح کا ترجمہ ذہن کی توقعات سے کیا جاتا ہے اور غلط منہاج کے لئے اس کی اصطلاح کا ترجمہ ذہن کی توقعات سے کیا جاتا ہے۔ یہ تراجم بظاہر صریح نظر آتے ہیں مگر حقیقتاً گمراہ کن ہیں۔ میری رائے میں بیکن کی لاطینی اصطلاح کا درست مفہوم کتاب فطرت کی خواندگی بلکہ درست تر مفہوم میں ہجے کر کے پڑھنا ہے۔ (گیلی لیو اپنی کتاب کی ایک مشہور عبارت میں کہتا ہے ''وہ عظیم کتاب۔ میری مراد کائنات سے ہے۔ میری آنکھوں کے سامنے کھلی پڑی ہے''۔ میں اس عبارت کی طرف توجہ دلانے پر ماریوبنگے کا شکر گزار ہوں)

جدید انگریزی میں Interpretation کی اصطلاح میں قطعی طور پر داخلیت یا اضافیت کی جھلک پائی جاتی ہے۔ جب ہم روڈلف سرکن کی Emperor Concerto کی تعبیر کا تذکرہ کرتے ہیں تو ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ اگر چہ دیگر مختلف تعبیرات بھی موجود ہیں، لیکن یہ خاص تعبیر سرکن کی ہے۔ بلاشبہ ہم یہ مراد نہیں لیتے کہ سرکن کی تعبیر بہترین، صحیح ترین یا بیتھوون کے منشا کے قریب ترین نہیں ہے۔ ہم کسی دوسری بہتر تعبیر کا تصور نہ بھی کر سکیں تب بھی لفظ تعبیر کے استعمال میں یہ مضر ہوتا ہے کہ دیگر تعبیرات یا قراتیں موجود ہیں۔ اس سوال سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ بعض دوسری تعبیرات یکساں طور پر درست ہوسکتی ہیں یا نہیں۔

یہاں میں نے لفظ 'reading' کو interpretation کے مترادف کے طور پر استعمال کیا ہے اس کی وجہ محض یہی کہ دونوں کے معانی میں مماثلت پائی جاتی ہے بلکہ اس لئے بھی کہ 'reading' اور 'to read' کے مفہوم میں بھی interpretation کی مانند تبدیلی ہوئی ہے سوائے اس کے کہ reading کے دونوں معانی آج بھی پوری طرح مستعمل ہیں۔ اس فقرے میں ''میں نے جان کا خط پڑھ لیا ہے'' ہم روزمرہ کے غیر داخلی معنی ہی مراد لیتے ہیں۔ لیکن ''اس عبارت کی میری قرات مختلف تھی'' ان دونوں فقرات کے داخلی اور اضافی معنی مراد ہیں۔

میرا دعویٰ ہے کہ interpret کے معانی میں بعینہ تغیر واقع ہوا ہے مگر اس کا اصل معنی جو لوگ خود نہیں پڑھ سکتے ان کو بآواز بلند پڑھ کر سنانا۔ عملاً ضائع ہو چکا ہے۔ آج کل ''جج کو قانون کی تعبیر کرنی چاہیے'' کا یہ مطلب لیا جاتا ہے کہ قانون کی تعبیر کرنے میں جج خاص حد تک مختار ہے، حالانکہ بیکن کے زمانے میں اس کا یہ مطلب لیا جاتا کہ جج کا فرض ہے کہ وہ قانون کا وہی مفہوم مراد لے جو اس کا منشا ہے اور اس کی تشریح اور اطلاق اس کی واحد درست صورت میں کرے۔ قانونی تعبیر کا یا تو یہی مفہوم ہے یا اس کا مطلب ہے عام آدمی کے سامنے قانون کی وضاحت کرنا۔ اس طرح قانون کی تعبیر کرنے والے کے پاس (اپنی رائے اور مرضی کے مطابق تعبیر کرنے) کی آزادی نہیں رہتی یہ آزادی کسی بھی حال میں حلف اٹھا کر کسی قانونی دستاویز کا ترجمہ کرنے والے کی آزادی سے زیادہ نہیں۔

لہذا ''تعبیر فطرت'' کا ترجمہ گمراہ ہے اسے کسی ایسے ترجمے مثلاً ''فطرت کی صحیح خواندگی'' سے بدل دینا چاہیے جو ''قانون کی درست خواندگی'' کے مماثل ہے۔ اور میرے خیال میں ''کتات فطرت کی اصل صورت میں خواندگی'' یا اس سے بھی بہتر ''کتاب فطرت کو ہجے کر کے پڑھنا'' سے بیکن کا منشا زیادہ بہتر صورت میں ادا ہوتا ہے۔ قابل غور بات یہ ہے کہ ایسا کوئی لفظ استعمال نہیں کرنا چاہئے جو تعبیر کے جدید مفہوم کی غمازی کرتا ہو۔ اور بالخصوص ایسا ہرگز نہیں ہونا چاہئے جس ظاہر فطرت کی مخفی اسباب یا مفروضات کی روشنی میں تعبیر کرنے کا اشارہ پایا جاتا ہو کیونکہ یہ سب بیکن کے مفہوم میں ''ذہن کی توقعات'' کے مترادف ہوگا۔ (میری رائے میں منہاج استقرا کے نتیجے میں مفروضات یا قیاسات کے بر آمد ہونے کی تعلیم کا بیکن سے انتسات غلط ہے کیونکہ بیکن کے استقرا کا نتیجہ قیاسات کی بجائے یقینی علم کی صورت مین بر آمد ہوتا ہے۔)

جہاں تک "anticipatio menti s" (توقعات ذہنی) کے مفہوم کا تعلق ہے تو ہم لاک کا حوالہ دینا پسند کریں گے:" لوگ اپنی ابتدائی ذہنی توقعات کے سامنے سپر ڈال دیتے ہیں" ۔ یہ عملاً بیکن کا ہی ترجمہ ہے اور اس سے پوری طرح واضح ہوجاتا ہے کہ anticipatio کا مطلب تعصب یا توہم ہے ۔ یہاں ہم anticipatio deorum کی ترکیب کا تذکرہ بھی کر سکتے ہیں جس کا معنی ہے دیوتاؤں کے متعلق سادہ لوح، دقیانوسی اور توہمانہ تصورات کو دل میں جگہ دینا۔ لیکن اس بات سے معاملہ مزید واضح ہو جائے گا کہ لفظ

prejudice ایک قانونی اصطلاح prejudge سے ماخوذ ہے اس اصطلاح کا مطلب ہے: مقدمے کی سماعت سے قبل ہی مخالفانہ فیصد کر لینا جو ایک جج کے فرائض کی خلاف ورزی ہے۔ (آکسفورڈ انگلش ڈکشنری کے مطابق انگریزی زبان میں بیکن نے اس اصطلاح کو رواج دیا تھا۔) چنانچہ دو منہاج یہ ہیں (1) فطرت کی کھلی کتاب کا مطالعہ جو یقینی علم پر منتج ہوتا ہے، (2) ذہن کا تعصب جو فطرت کے بارے میں غلط فیصد کرتا ہے یا (توقعات کی روشنی میں مشاہدہ سے پیشتر ہی) اپنا فیصلہ سادیتا ہے اور نتیجتاً رائے، قیاس آرائی اور کتاب فطرت کی غلط خواندگی پر منتج ہوتا ہے۔ یہ موخرالذکر منہاج جسے بیکن نے رد کر دیا تھا درحقیقت لفظ کے جدید مفہوم میں تعبیر کا منہاج ہے۔ یہ قیاس اور مفروضے کا منہاج ہے (ضمناً، یہی وہ منہاج ہے جس کا میں کٹر موید ہوں)۔

ہم کتاب فطرت کے درست یا صحیح مطالعہ کی خاطر اپنی تربیت کس طرح کر سکتے ہیں؟ بیکن کا جواب ہے: اپنے اذہان کو تمام توقعات، قیاسات، احتمالات اور تعصّبات سے منزہ کر کے۔ اپنے اذہان کو منزہ کرنے کی خاطر ہمیں بہت سے کام کرنے پڑیں گے۔ ہمیں ہر قسم کے ''اصنام''، مقبول عام غلط مقائد سے نجات حاصل کرنی ہوگی کیونکہ یہ ہمارے مشاہدات کو مسخ کر دیتے ہیں۔ لیکن ہمیں سقراط کی مانند ہر قسم کے متعارض نظائر کو بھی تلاش کرنا ہوگا جن کی مدد سے ہم ان اشیا کے بارے میں اپنے تعصّبات کا ازالہ کر سکتے ہیں جن کی مہیات یا حقائق کی ہم توثیق کرنا چاہ رہے ہوتے ہیں۔ سقراط ہی کی مانند اپنی عقول کا تزکیہ کر کے ہم اپنی ارواح کو ماہیات یا حقائق کے نور ازلی کا سامنا کرنے کے لئے تیار کر سکتے ہیں: ہمیں متعارض نظارئر کی مدد سے اپنے ناقص تعصّبات کے آسیب سے چھٹکارا حاصل کرنا ہوگا۔

اس طور پر اپنی ارواح کا تزکیہ کرنے کے بعد ہم پوری جانفشانی سے کتاب فطرت، آشکار صداقت کا مطالعہ شروع کر سکتے ہیں۔

ڈیکارٹ کے منظّم کرنے کا منہاج شک کا طریق کار بھی اصلاً یہی ہے: یہ ذہن کے تمام غلط تعصّبات کو ختم کرنے کا منہاج ہے تاکہ بدیہی صداقت کی غیر متزلزل بنیاد تک رسائی حاصل ہو سکتے۔

اب ہم زیادہ وضاحت سے جان سکتے ہیں کہ رجائی علمیات کے نزدیک حالت

علم ہی انسان کی اصل یا فطری حالت ہے، چشمِ معصوم کی ایسی حالت جہاں وہ صداقت کا مشاہدہ کرسکتی ہے جبکہ جہل کی حالت کا منبع وہ زخم ہے جو انسان کی معصوم آنکھ کو مقامِ فضل سے ھبوط کے دوران سہنا پڑتا ہے، اس زخم کا جزوی علاج تزکیہ کے عمل سے ممکن ہے۔ اور ہم یہ بھی بالوضاحت سمجھ سکتے ہیں کہ یہ علمیات نہ صرف ڈیکارٹ بلکہ بیکن کے ہاں بھی کیوں اصلاًایک مذہبی نظریہ کی حیثیت رکھتی ہے جس میں تمام علم کا منبع خدائی سند قرار دیا جاتا ہے۔

افلاطون کے الوہی حقائق وماہیات ، اور فطرت کی صداقت شعاری اور انسان ساختہ روایات کی فریب کاری کے مابین موجود روایتی یونانی مخاصمت کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ بیکن اپنی علمیات میں خدا کی جگہ فطرت کو دے دیتا ہے۔ اس کا یہی سبب ہوسکتا ہے کہ فطرت کی دیوی کا سامنا کرنے کی خاطر ہمیں کیوں اپنا تزکیہ کرنا چاہئے جب ہم اپنے اذہان کا تزکیہ کرلیں گے تو کسی حد تک ہمارے قابل اعتماد حواس (جو افلاطون کے نزدیک کایوسی کن حد تک آلودہ ہیں) پاک ہو جائیں گے۔ علم کے ذرائع کو لازما ہونا چاہئے کیونکہ ان کی آلودگی جہالت کا منبع بن سکتی ہے۔

X

بیکن اور ڈیکارٹ کے نظریات علم کے مذہبی وصف کے علی الرغم، تعصب اور بے احتیاطی یا عاقبت نا اندیشی سے دل میں جاگزیں رویتی معتقدرات پر ان کے اعتراضات کا ہدف علانیہ طور پر روایت اور سند ہیں ۔ اور ان کے اعتراضیات کا مقصد یقیناً سند اور روایت پر حملہ آور ہونا تھا۔ وہ سند کے خلاف اس جنگ کا حصہ تھے جس کا اس زمانے میں بڑا رواج تھا، یہ جنگ ارسطو کی سند اور مدرسوں کی روایت کے خلاف تھی۔ اگر انسان بذات خود صداقت کا ادراک کر سکتے ہیں تو انہیں کسی سند کی ضرورت نہیں۔

لیکن میں یہ خیال نہیں کرتا کہ بیکن اور ڈیکارٹ اپنی علمیات کو سند سے آزادی دلانے میں کامیاب ہوسکتے تھے اور اس کا محض یہ سبب نہیں کہ وہ مذہبی سند خدایا فطرت سے استشہاد کرتے ہیں بلکہ اس کی وجود زیادہ عمیق ہیں۔

اپنے فردیتی رجحانات کے باوصف وہ ہماری تنقیدی بصیرت - آپ کی یا میری بصیرت- سے اتشہاد کی جرأت نہیں کرتے، شاید انہیں اندیشہ تھا کہ اس کا نتیجہ داخلیت یا

بے قاعدگی کی صورت میں نکل سکتا ہے۔ بہر حال اس کی وجہ کچھ بھی ہو وہ صرف اتنا کر سکے کہ ارسطو یا فائیل کی سند سے استشہاد کیا، ایک نے حواس کی سند سے تو دوسرے نے عقل کی سند ہے۔

اس کا مطلب ہے کہ یہ دونوں اس عظیم مسئلے کا حل پیش کرنے سے قاصر رہے: ہم کس بنا پر یہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ ہمارا علم انسانی بلکہ خالصاً انسانی معاملہ ہے جبکہ اس میں انفرادی خواہش اور بے قاعدگی کا مفہوم بھی مضمر نہ ہو؟

تاہم اس مسئلے کو بہت عرصہ قبل سمجھ لیا گیا تھا اور اسے حل بھی کر لیا گیا تھا اولاً زینوفان نے اور بعد ازاں دیمقراطیس اور اسقراط نے (یہاں دفاع کا اسقراط مراد ہے نہ کہ مینوکا۔) اس مسئلہ کا حل اس فہم وشعور میں ہے کہ ہم سب انفرادی اور اجتماعی طور پر غلطی کر سکتے ہیں اور اکثر غلطیوں کے مرتکب ہوتے ہیں، لیکن غلطی اور انسانی غطاواری کا یہ تصور ایک اور تصور کو مستلزم ہے اور وہ ہے معروضی صداقت کو تصور: وہ معیار جس کے حصول میں ہمیں ناکامی کا سامنا ہو سکتا ہے۔ پس خطاواری مضمر ہے کہ ہم صداقت یعنی معروضی صداقت کی جستجو کر سکتے ہیں لیکن ہم اس منزل کے حصول میں زیادہ ہیں تو ہمیں اپنی غلطیوں کی پیہم تفتیش کے ذریعے اسے تلاش کرنا چاہئے: بے تکان عقلی تنقید اور خود انتقادی کے ذریعے۔

روٹرڈیم کے اراسمس نے اس سقراطی نظریے۔ بہت اہم مگر محتاط نظریے کا احیا کرنے کی کوشش کی: اپنے آپ کو جانو اور اس طرح یہ اعتراف کرو کہ تمہارا علم کتنا قلیل ہے۔ تاہم یہ نظریہ آشکار صداقت پر اعتقاد اور اس جدید خواعتمادی کے سامنے نہ ٹھہر سکا جس کا مختلف طریقوں سے لوتھر اور کالون، بیکن اور ڈیکارٹ نے پرچار کیا۔

اس ضمن میں ڈیکارٹ کے شک اور اسقراط، اراسمس یا مون تین کے شک میں فرق کو ملحوظ رکھنا بہت لازم ہے۔ سقراط انسانی علم یا حکمت پر شک کا اظہار کرتا ہے اور علم یا حکمت کے ہر ادعا کو رد کرنے کے فیصلہ پر قائم رہتا ہے جبکہ ڈیکارٹ ہر چیز پر محض اس لئے شک کرتا ہے تا کہ وہ مطلق یقینی علم تک رسائی حاصل کر سکے کیونکہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ اس کا کلی شک خدا کی صداقت شعاری پر شک کرنے پر منتج ہو گا جو ایک لغو بات ہے۔ یہ ثابت کرنے کے بعد کہ کلی شک لغو ہے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ ہم اطمینان بخش حد تک علم حاصل کر سکتے ہیں، ہم دانا ہو سکتے ہیں اگر ہم عقل کے فطری نور کی مدد سے دو قسم کے تعقلات میں فرق کر

سکیں: واضح اور ممیّز تعقلات جن کا منبع خدا کی ذات ہے اور تمام دیگر تعقلات جن کا منبع ہمارا غیر کا مقصد معیار صداقت معیار صداقت کا اثبات کرنا ہے اور یہ پائیدار علم اور حکمت تک رسائی کا ذریعہ بن سکتا ہے۔ تاہم دفاع کے سقراط کے نزدیک حکمت اپنی حدود کے شعور پر مشتمل ہے یہ جاننے میں کہ ہم میں سے ہر ایک کس قدر کم علم رکھتا ہے۔

اصلاانسانی خطاواری کا یہ نظریہ تھا جس کا نکولس اور اراسمس (جو سقراط کا حوالہ دیتا ہے) نے احیا کیا تھا۔ انسان دوستی کے اس نظریے کو نکولس اور اراسمس، مون تین، لاک اور والٹئر اور ان کی پیروی میں جان سٹوارٹ مل اور برٹرینڈ رسل نے رواداری کے اصول کی بنیاد بنایا تھا۔ (اس کے مدمقبل یہ رجائی نظریہ تھا کہ فتح صداقت کی ہوگی۔ ملٹن نے اسی نظریے پر بھروسا کیا تھا۔) والٹیر اپنی فلسفیانہ قاموس میں سوال اٹھاتا ہے کہ رواداری کیا ہے؟ اور وہ جواب دیتا ہے ''ہمارے انسان ہونے کا یہ ناگزیر نتیجہ ہے کہ ہم سب خطاوار ہیں، غلطیوں کے مرتکب ہو سکتے ہیں لہٰذا ہمیں ایک دوسرے کی حماقتوں سے درگزر کرنا چاہئے۔ فطری حق کا یہ اولین اصول ہے۔'' (حال ہی میں خطاواری اصول کو سیاسی آزادی یعنی جبرواستبداد سے آزادی کے ایک نظریے کی بنیاد بن یا گیا ہے۔ (ملاحظہ ہو ایف۔ اے۔ ہائک کی کتاب آئین آزادی، بالخصوص صفحات 29اور 22)

XI

بکین اور ڈیکارٹ نے مشاہدے اور عقل کو نئی اسناد کی حیثیت دے دی جو ہر انسان کے باطن میں موجود ہیں۔ لیکن انہوں نے انسان کو دواجزا میں تقسیم کر دیا۔ جزواعلیٰ جو صداقت کے معاملے میں سند ہے، بیکن کے نزدیک مشاہدہ اور ڈیکارٹ کے نزدیک عقل اور جزواسفل۔ یہ جزواسفل ہمارے عمومی نفوس کی تشکیل کرتا ہے، یہ آدم قدیم کا متوارث ہے۔ کیونکہ اگر صداقت آشکارا ہے تو غلطی کی ذمہ داری تنہا ہمارے اوپر عائد ہوگی۔ یہ ہم ہی ہیں جو اپنے تعصّبات، غفلت اور ہٹ دھرمی کے لئے موردالزام ٹھہرتے ہیں، اپنی جہالت کا منبع ہم خود ہیں۔

چنانچہ ہمیں دوحصوں میں بانٹ دیا گیا ہے۔ ایک حصہ تو ہم بذات خود ہیں جو ہماری مغالطہ انگیز آراء، ہماری خطاؤں اور ہماری جہالت کا منبع ہے دوسرا حصہ فوق الانسانی ہے جو ہمارے حواس یا عقل پر مشتمل ہے جو حقیقی علم کا منبع ہیں اور ان کا اختیار ہمارے اوپر

تقریباً خدائی حیثیت کا حامل ہے۔

لیکن یہ تقسیم نا قابل اعتنا ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ ڈیکارٹ کی طبیعیات بعض اعتبارات سے قابل قدر ہونے کے باوجود غلط تھی حالانکہ اس کے خیال میں یہ واضح اور ممیّز تعقلات پر مبنی تھی اور اس بنا پر اسے درست ہونا چاہئے تھا۔ جہاں تک ذرائع علم ہونے کے اعتبار سے حواس کے سند ہونے کا تعلق ہے تو حواس کے نا قابل اعتبار ہونے کی حقیقت پار مسینیڈیز سے قبل بھی قدما مثلاً زینوفان اور ہیراقلیسطس کے علم میں تھی۔ اور بلاشبہ دیمقراطیس اور افلاطون بھی اس سے آگاہ تھے۔

یہ بات بڑی عجیب ہے کہ قدما کی اس تعلیم کو جدید تجربیت پسند مظہریت پسندوں اور اثباتیوں کے بشمول نظر انداز کر دیتے ہیں۔ تاہم مظہریت پسندوں اور اثباتیوں کے اکثر موضوعہ مسائل اور ان کے مجوزہ حلوں میں اسے درخور اعتنا نہیں سمجھا جاتا۔ اس کی وجہ یہ ہے: ان کا اعتقاد ہے کہ ہمارے حواس غلطی نہیں کرتے بلکہ ہم خود حواس کے معطیات کی تعبیر کرنے میں غلطی کے مرتکب ہوتے ہیں ۔ ہمارے حواس صرف صداقت کا پتہ دیتے ہیں لیکن ہم غلطی کر سکتے ہیں مثلاً جب ہم اپنی روایتی، انسان ساختہ اور ناقص زبان میں حواس کے معطیات کو بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہمارا لسانی بیان غلط ہوسکتا ہے کیونکہ اس پر تعصّبات اثر انداز ہوسکتے ہیں۔

(اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے غلطی کی موجب ہماری انسان ساختہ ازبان ہے۔ بعدازاں اس کئی نسلوں کے تجربات اور حکمت پر مشتمل ہوتی ہے اور اگر ہم زبان کا غلط استعمال کرتے ہیں تو اس کا الزام زبان پر دھرنا درست نہ ہوگا۔ اس بنا پر زبان بھی حقیقی سند کا درجہ حاصل کر لیتی ہے جو ہمیں کبھی دھوکہ نہیں دیتی ۔ اگر ہم ترغیب کا شکار ہو کر زبان کا بے مقصد استعمال کرتے ہیں تو اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے مصائب کے ہم خود ذمہ دار ہیں۔ چنانچہ زبان بھی ایک غیور خدا ہے اور اسے ہر گز بے گناہ نہیں ٹھہرئے گی جو اس کے الفاظ کو بے فائدہ استعمال کرے گا، بلکہ اسے ظلمت اور انتشار میں دھکیل دے گی۔)

ہمیں اور ہماری زبان (یا زبان کے سوء استعمال) کو الزام دینے سے حواس (یا زبان کی بھی) کی خدائی سند کی تائید کرنا ممکن ہوجاتا ہے۔ مگر یہ ہمارے اور اس سند کے مابین حائل خلیج کو وسیع کرنے کی قیمت پر ہی ممکن ہوتا ہے: ہمارے غیر خالص اور عاصی نفوس

اور ان ذرائع کے مابین حائل فرق مزید بڑھ جائے گا جن کی مدد سے ہم صداقت شعار دیوی'' فطرت'' کا مستند علم حاصل کر سکتے ہیں : خدا اور انسان کے مابین حائل فرق۔ جیسا کہ قبل ازیں اس کی طرف اشارہ کیا جاچکا ہے کہ بیکن کے ہاں پایا جانے والا فطرت کی صداقت شعاری کا یہ نظریہ یونانیوں سے ماخوذ ہے۔ یہ فطرت اور انسانی رواج میں قدیمی اختلاف کا جزو ہے۔ افلاطون کے نزدیک اس اختلاف کی نشاندہی پنڈار نے کی تھی۔ یہ اختلاف پارمینیڈیز کے ہاں بھی موجود ہے۔ پارمینیڈیز اور بعض سوفسطائیوں مثلاً ہپیاس نے اور افلاطون نے بھی اس اختلاف کو خدائی صداقت اور انسانی خطایا کذب کے مابین تقابل کے مماثل قرار دیا تھا۔ بیکن کے بعد اور اس کے زیر اثر اس تصور نے نہ صرف تاریخ فلسفہ میں بلکہ سائنس، سیاست، حتیٰ کہ بصری فنون کی تاریخ میں بھی بہت اہم کردار ادا کیا ہے کہ فطرت خدائی صفات کی حامل اور صداقت شعار ہے اور خطااور کذب ہمارے انسانی رواجوں کی فریب کاری کے سبب ہے۔ مثلاً اسے کانسٹیبل کے فطرت، تصدیق، تعصب، اور روایت کے بارے میں ان دلچسپ نظریات میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے جن کا ارنسٹ گامبرج نے اپنی کتاب'' فن اور التباس'' میں حوالہ دیا ہے۔ اس تصور نے تاریخ ادب کے علاوہ تاریخ موسیقی میں بھی کردار ادا کیا ہے۔

XII

کیا یہ عجیب نظریہ کہ کسی قضیہ کی صداقت کا فیصلہ اس کے ذرائع یا منابع کی چھان بین سے کیا جا سکتا ہے، کسی منطقی مغالطے کا نتیجہ ہے جسے رفع کیا جانا ضروری ہے؟ کیا ہم اسے مذہبی اعتقادات یا نفسیاتی اصطلاحات، یا شاید والدین کی اتھارٹی کا حوالہ دینے کی بجائے کسی اور بہتر صورت میں بیان نہیں کر سکتے؟ میرا خیال ہے کہ یہاں ایک حقیقی منطقی مغالطہ ملاحظہ کیا جاسکتا ہے اور اس کا تعلق ہمارے الفاظ، حدود اور تعقلات کے معانی میں اور ہمارے قضایا اور بیانات کی صداقت میں پائی جانے والی قریبی مماثلت سے ہے۔

یہ سمجھنا بہت آسان ہے کہ ہمارے الفاظ کے معانی کا ان کی تاریخ یا ماخذ سے واقعی تعلق ہوتا ہے۔ منطقی اعتبار سے لفظ ایک رواجی علامت ہے۔ نفسیاتی اعتبار سے یہ ایسی علامت ہے جس کی معنی کا تعین استعمال، عادت یا تلازمہ سے ہوتا ہے۔ منطقی پہلو سے اس کے معنی کا تعین واقعی ایک اولین فیصلہ - بنیادی تعریف، رواج یا ابتدائی معاہدہ عمرانی - سے

ہونا ہے۔ نفسیاتی پہلوں سے اس کے معنی کا تعین اس وقت ہوتا ہے جب ہم اول اول اس کا استعمال سیکھتے ہیں، جب ہماری لسانی عادات اور تلازمات تشکیل پاتے ہیں۔ چنانچہ سکول کے بچے کی اس شکائت میں وزن ہے کہ فرانسیسی زبان میں غیر ضروری تصنع پایا جاتا ہے کہ اس میں ''درد'' (pain) کا مطلب ''روٹی''(bread) ہے۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ اس کے بر عکس انگریزی زبان زیادہ فطری اور تصنع سے پاک ہے کہ اس میں درد اور روٹی کو روٹی ہی کہا جاتا ہے۔ وہ استعمال کے رواجی پن کے بخوبی سمجھ سکتا ہے مگر وہ اس احساس کو بیان کرتا ہے کہ بدائی روایات جنہیں وہ بدائی سمجھتا ہے، کے یکساں طور پر لاگو نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ اس کی غلطی کا سبب اس حقیقت کو فراموش کرنا ہے کہ بدائی روایات متعدد اور متنوع بھی ہوسکتی ہیں۔ لیکن کون ہے جو غیر محسوس انداز میں اس غلطی کا مرتکب نہیں ہوتا۔ ہم میں سے اکثر لوگوں کو اس بات پر بڑی حیرت ہوتی ہے جب وہ بلاشبہ ہمیں اپنی سادہ لوحی پر ہنسی آتی ہے لیکن ہمیں اس پولیس والے پر ہنسی نہیں آتی جس پر یہ انکشاف ہوتا ہے کہ میموٹل جونز نامی شخص اصل نام جان سمتھ تھا۔ اس کوئی شک نہیں کہ یہ اس ساحرانہ اعتقاد کی آخری یادگار ہے کہ ہم کسی شخص دیوتا یا روح کا اصل نام جان کر اس پر تصرف حاصل کر سکتے ہیں: اس کا اصل نام پکار کر اسے حاضر کر سکتے ہیں۔

پس ایک عام فہم اور منطقی اعتبار سے قابل دفاع مفہوم میں کسی لفظ کا حقیقی یا درست معنی اس کا ابتدائی معنی ہے۔ اگر ہم لفظ کے معنی کو سمجھتے ہیں تو اس کا سبب یہ ہے کہ اہم نے اسے درست انداز میں کسی حقیقی اتھارٹی سے یعنی زبان کا علم رکھنے والے شخص سے سیکھا ہوتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ لفظ کے معنی کا مسئلہ اس کے مستند ذریعہ، منبع یا استعمال کے مسئلہ سے وابستہ ہے۔

کسی قضیہ یا بیان واقعہ کی صداقت کا تعین کرنے کا مسئلہ مختلف ہے۔ کیونکہ ہر شخص واقعاتی غلطی کا مرتکب ہوسکتا ہے۔ یہاں تک کہ ان معاملات میں بھی جن میں وہ سند ہوسکتا ہے مثلاً اپنی عمر کے بارے میں یا کسی شے کا رنگ بتانے میں جس کا اس نے ابھی ابھی بڑی وضاحت اور صراحت مشاہدہ کیا ہو۔ جہاں تک آغاز کا تعلق ہے ایک قضیہ اپنے بیان کے وقت ہی غلط ہوسکتا ہے۔ یا جب پہلی دفعہ اسے سمجھا گیا ہو۔ اس کے برعکس، جونہی ہم لفظ کا درست استعمال سیکھ لیتے ہیں وہی اس کا درست معنی بھی ہوتا ہے۔

تصورات

یعنی

بیانات یا قضایایا نظریات　　　　اسمایا حدود یا تعقلات

کو

خبریہ جملوں　　　　الفاظ

کی صورت میں تشکیل دیا جاسکتا ہے جو

صادق　　　　بامعنی

ہوسکتے ہیں اور ان کی / کے

صداقت　　　　معنی

کو

مستخرجات　　　　تعریفات

کے ذریعے

بدائی قضایا　　　　غیر تعریف شدہ تعقلات

میں تحویل کیا جاسکتا ہے۔

مندرجہ بالا طریق کار کے توسط سے ان کی / کے

صداقت　　　　معانی

کو ثابت کرنے کی کوشش (تحویل کے بجائے) لامتناہی تسلسل پر منتج ہوتی ہے۔

الفاظ کے معانی اور بیانات کی صداقت میں فرق کا مسئلہ ان کے ماخذ سے کس طرح تعلق ہے؟ اس مسئلہ پر غور کرتے ہوئے ہم بمشکل ہی یہ سوچنے پر آمادہ ہوں گے کہ ماخذ کا مسئلہ کسی بھی طور علم یا صداقت کے سوال پر اثرانداز ہوسکتا ہے۔ تاہم معنی اور صداقت کے مابین ایک گہری مماثلت پائی جاتی ہے اور ایک فلسفیانہ نظریہ بھی ہے جسے میں نے ماھیت پسندی کا نام دیا ہے، یہ صداقت اور معنی کو اس طرح باہم پیوست کردیتا ہے کہ دونوں کو یکساں سمجھنے کی خواہش تقریباً ناقابل مدافعت بن جاتی ہے۔ اس بات کو مختصراً واضح

کرنے کی خاطر ہم اپنے تصورات کے جدول پر ایک بار پھر غور کر سکتے ہیں اور دونوں اطراف کے مابین تعلق کا جائزہ لے سکتے ہیں۔

اس جدول کی طرفین کس طرح باہم مربوط ہوتی ہیں؟ اگر ہم جدول کی بائیں طرف پر نظر ڈالیں تو ہمیں لفظ'' تعریف'' دکھائی دیتا ہے۔ لیکن تعریف بھی ایک نوع کا بیان، تصدیق یا قضیہ ہوتا ہے، لہذا اس کا تعلق جدول کی دائیں جانب والی اشیا سے بنتا ہے۔(ضمناً، یہ حقیقت ہمارے تصورات کے جدول کے تناسب کی درہم برہم نہیں کرتی کیو نکہ استنتاج بیانات کی حدود سے ماورا ہوتے ہیں اگر چہ ان کا تعلق جدول کی اس جانب سے ہے جہاں لفظ'' استنتاج واقع ہے۔ جس طرح تعریف الفظ کی خاص ترتیب سے تشکیل پاتا ہے)۔ تعریفات کا جدول کی بائیں جانب سے متعلق ہونے کے باوجود قضایا پر مشتمل ہونا اس نتیجے کا باعث بنتا ہے کہ جدول کی دائیں اور بائیں اطراف کے مابین کسی نوع کا تعلق استوار کیا جاسکتا ہے۔

تعریفات کو قضایا سے متعلق کیا جانا دراصل اس فلسفیانہ نظریہ کا جزو ہے جسے میں نے ماہیت پسندی کا نام دیا ہے۔ ماہیت پسندی کی رو سے (بالخصوص ارسطو کے بیان مطابق) تعریف کسی شے کی ذاتی ماہیت یا فطرت کی بیان کرنے کے ساتھ لفظ کے معنی یعنی ماہیت کے اسم کو بیان کرتی ہے۔ (مثلاً ڈیکارٹ اور کانٹ کے نزدیک لفظ''جسم'' باعتبار ماہیت ممتد اشیا کو بیان کرتا ہے۔)

مزید براں ، ارسطو اور تمام دیگر ماہیت پسندو ں کے خیال میں تعریفات کی حیثیت اصولو ں کی ہے، یعنی ان سے وہ اساسی قضایا (مثلاً، تمام اجسام ممتد ہوتے ہیں) حاصل ہوتے ہیں جنہیں دوسرے قضایا سے مستند کرن ممکن نہیں ہوتا اور یہ قضایا ہر ہان کے لئے بنیاد فراہم کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ قضایا ہر علم کی اساس بنتے ہیں۔ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ اس مخصوص رائے میں ماہیات کی جانب کوئی اشارہ نہیں پایا جاتا۔ اسی بناپر ماہیت پسندی کے بعض اسمیت پسند مخالفین مثلاً ہابس اور شلک وغیرہ نے بھی اسے قبول کر لیا تھا۔

میرا خیال ہے کہ اب ہمیں وہ لوازمات میسر ہیں جن کی بنا پر ہم اس موقف کی منطق کی وضاحت کر سکتے ہیں کہ مبدا کے سوالات وقعی صداقت کے سوالات کا فیصلہ کر سکتے ہیں۔ کیونکہ اگر کسی لفظ یا حد کے حقیقی تعریف کے ذریعے کیا جا سکتا ہے، تو وہ کسی اہم تصور

کی حقیقی تعریف کا تعین کر سکتے ہیں۔ نتیجتاً، کم از کم بعض اصول اولیہ کا تعین ممکن ہو گا جو اشیا کی ماہیت یا طبائع کو بیان کرتے ہیں اور ہمارے براہین کی اساس میں کارفرما ہوتے ہیں۔ اسی بنا پر ہم اپنے سائنسی علم کی توجیہہ کر سکتے ہیں۔ پس یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ہمارے علم کے مستند ذرائع موجود ہیں۔

تاہم ہمیں یہ سمجھنا چاہئے کہ ماہیت پسندی اپنی اس رائے میں غلط ہے کہ تعریفات سے ہمارے علم حقائق میں اضافہ ہوتا ہے (اگرچہ رواجات کے متعلق ہمارے فیصلوں کی حیثیت سے وہ ہمارے علم حقائق سے متاثر ہوسکتی ہیں اور اگرچہ وہ ایسے آلات وضع کرتی ہیں جو ہمارے نظریات کی تشکیل اور ہمارے علم حقائق کے ارتقا پر اثرانداز ہوتے ہیں۔) جب ہم اس حقیقت کو سمجھ لیتے ہیں کہ تعریفات سے کبھی ہمارے فطرت یا اشیا کی ماہیت کے علم میں اضافہ نہیں ہوتا، تو پھر ہم دیکھتے ہیں کہ مبدا کے مسئلہ اور واقعی صداقت کے مسئلہ کے مابین تعلق کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے جسے بعض ماہیت پسند فلاسفہ استوار کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

XIII

اب میں بڑی حد تک اس تاریخ تجزیے سے صرف نظر کرتے ہوئے، مسائل اور ان کے حل کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔

میرے لیکچر کے اس حصہ کو تجربیت پر تنقید قرار دیا جاسکتا ہے۔ تجربیت کے بارے میں ہیوم کا کلاسیکی بیان یہ ہے: اگر میں یہ استفسار کروں کہ کسی امر واقعہ پر آپ کے یقین کی بنیاد کیا ہے۔۔۔ تو آپ کو مجھے کوئی وجہ بیان کرنا پڑے گی، اور یہ وجہ اس سے متعلق کوئی دوسرا امر واقعہ ہو گی۔ یوں یہ سلسلہ غیر مختتم صورت میں جاری نہیں رہ سکتا۔ ہمیں کسی نہ کسی واقعہ پر اسے منقطع کرنا پڑے گا اور یہ واقعہ ہمارے حسی مدرکات یا ان کی یادداشت پر مبنی ہی ہوسکتا ہے۔۔ بصورت دیگر ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ ہمارا یقین بالکل بے بنیاد ہے"۔

تجربیت کی صحت کا مسئلہ کچھ اس انداز میں بیان کیا جاسکتا ہے: کیا مشاہدہ ہمارے علم فطرت کا حتمی ذریعہ ہے؟ اور اگر ایسا نہیں ہے تو ہمارے علم کے ذرائع کیا ہیں؟

میں نے قبل ازیں بیکن کے بارے میں جو کچھ کہا ہے اس کے باوجود یہ سوالات تشنہء جواب ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ اس کے فلسفے کے بعض اجزا پر میرا تبصرہ انہیں بیکن کے

پیروکاروں اور دوسرے تجربیت پسندوں کے لئے غیر دلچسپ بنانے کا موجب بنا ہو۔

ذریعہ علم کے مسئلے کو حالیہ دور میں ازسرنویوں بیان کیا گیا ہے۔ اگر ہم کوئی دعوی کرتے ہیں تو ہمیں اس کا جواز بھی پیش کرنا چاہیئے۔ اس کا مطلب ہے کہ ہمیں مندرجہ ذیل سوالات کا جواب فراہم کرنا ہوگا۔

''آپ کیسے جانتے ہیں؟ آپ کا یہ دعوی کن ذرائع پر مبنی ہے؟''

تجربیت پسند کے نزدیک یہ سوالات ایک اور سوال پر منتج ہوتے ہیں۔ آپ کے دعوی کے پیچھے کونسے مشاہدات (یا مشاہدات کی یادیں) کارفرما ہیں؟

میرے نزدیک سوالات کا یہ سارا مشاہدات پر نہیں بلکہ متعدد دوسرے ذرائع پر مبنی ہوتے ہیں۔'' آپ کیسے جانتے ہیں'' کا یہ جواب زیادہ قرین قیاس اور متعین ہوگا کہ'' میں نے ٹائمز میں پڑھا تھا'' یا شاند'' میں نے انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا میں پڑھا تھا'' بجائے اس جواب کے کہ'' میں نے اس کا مشاہدہ کیا ہے'' یا'' میں اپنے گزشتہ سال کے مشاہدہ کی بنا پر جانتا ہوں''۔

اس پر تجربیت پسند یہ جواب دے گا'' آپ کا کیا خیال ہے کہ ٹائمز یا انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا اپنی معلومات کیسے حاصل کرتے ہیں؟ اگر آپ اپنی تفتیش کو آگے بڑھائیں گے تو یقیناً آپ عینی شاہدوں کے مشاہدات تک ہی پہنچیں گے (جنہیں بعض اوقات پروٹو کول جملے یا اساسی جملے قرار دیا جاتا ہے)۔ تجربیت پسند اپنا استدلال جاری رکھتے ہوئے کہے گا کہ بلاشبہ کتابیں دوسری کتابوں کی مدد سے لکھی جاتی ہیں۔ ایک مورخ یقیناً دستاویزات سے ہی کام کا آغاز کرے گا۔ مگر آخری تجزیہ سے یہی ثابت ہوگا کہ یہ کتابیں اور دستاویزات مشاہدات پر مبنی ہوتی ہے۔ بصورت دیگران کا شمار شواہد میں نہیں بلکہ شاعری، اختراع اور دروغ میں ہوگا۔ تجربیت پسندوں کا دعوی ہے کہ اس مفہوم میں مشاہدہ ہی ہمارے علم کا حتمی ذریعہ ہے۔

یہ تجربیت پسند کا نقطہ نظر ہے جسے آج بھی میرے کچھ اثباتیت پسند دوست پیش کررہے ہیں۔

میں یہ واضح کرنے کی کوشش کروں گا کہ یہ مقدمہ بیکن کے مقدمہ ہی کی مانند نادرست ہے، ذرائع علم کے سوال کا جواب تجربیت پسند کے خلاف جاتا ہے اور بالآخر یہ

واضح ہو گا کہ ذرائع علم کے سوال کی بنیاد ایک غلطی پر ہے لہٰذا اس سوال کو رد کر دینے چاہئے وہ ذرائع جن سے ہم ایک اعلیٰ عدالت یا حاکم کی مانند اپیل کر سکتے ہیں۔

اولاً میں یہ واضح کرنا چاہتا ہوں کہ اگر آپ ٹائمنر اور اس کے نمائندوں سے ان کے ذرائع علم کے بارے میں سوالات کرتے چلے جائیں گے تب بھی آپ کبھی عینی شاہدوں کے بیانات تک نہیں پہنچ سکیں گے جن کے وجود پر تجربیت پسند یقین رکھتے ہیں۔ آپ پر بہت جلد یہ حقیقت آشکار ہو گی کہ آپ کا ہر قدم ایک نئے قدم کا پیش خیمہ ثابت ہوتا ہے مثلاً وزیر اعظم نے پیشگی طے شدہ پروگرام سے کئی دن پہلے لندن واپس آنے کا فیصلہ کیا ہے'' اس بیان کے جواب میں ہر معقول شخص کے لئے یہ جواب کافی ہو گا کہ میں نے ٹائمنر میں پڑھا تھا۔ اب ایک لمحے کے لئے فرض کیجئے کہ کوئی اس بیان پر شک کا اظہار کرتا ہے اور اس کی صداقت کے لئے مزید تحقیق کی ضرورت محسوس کرتا ہے۔ وہ کیا طریق کار اختیار کرے گا؟ اس کا سیدھا اور راست طریقہ ہو ہو گا کہ اگر وزیر اعظم کے دفتر میں کا کوئی جاننے والا موجود ہے تو وہ اس کو ٹیلی فون کرے گا اور اگر اس کا دوست اطلاع کی تصدیق کر دے گا تو بات ختم ہو جائے گی۔ (یعنی اتنا کافی ہو گا۔)

بالفظ دیگر محقق ذریعۂ اطلاع کا کھوج لگانے کی بجائے اس بیان کو جانچنے اور پرکھنے کی کوشش کریگا اگر ایسا ممکن ہو۔ لیکن تجربی نظریہ کے مطابق یہ قضیہ کہ'' میں نے ٹائمنر میں پڑھا تھا'' حتمی ذریعہ کے جواز کی خاطر اٹھائے جانے والے اقدامات میں سے محض ایک قدم ہے۔ اب اگلا قدم کیا ہو گا؟

اس کی کم از کم دو صورتیں ممکن ہیں۔ پہلی صورت میں اس بات پر غور کیا جا سکتا ہے کہ'' میں نے ٹائمنر میں پڑھا ہے'' کو ایک قضیہ قرار دے کر یہ سوال اٹھایا جائے'' تمھارے کسی دوسرے اخبار میں نہیں پڑھا؟ دوسری صورت میں ٹائمنر اخبار سے پوچھا جا سکتا ہے کہ اس کے علم کا ذریعہ کیا ہے؟ پہلے سوال کا جواب یہ ہو سکتا ہے''لیکن ہم صرف ٹائمنر خریدتے ہیں جو ہر صبح ہمارے گھر آتا ہے'' ہمیں وزیر اعظم کے دفتر سے ٹیلی فون آیا تھا''۔ اب تجربی طریق کار کے مطابق اس مقام پر ہمیں یہ پوچھنا پڑیگا ''کس شخص نے ٹیلی فون سنا تھا؟'' اور اس شخص کی مشاہداتی رپورٹ حاصل کرنے ہو گی، لیکن ہمیں اس شخص سے بھی پوچھنا پڑیگا'' تمھارے اس علم کا کیا ذریعہ ہے کہ تم نے ٹیلی فون پر جو آواز سنی تھی وہ

وزیراعظم کے دفتر کے کسی اہل کار کی آواز تھی؟'' وعلیٰ ھٰذاالقیاس

اس کی ایک سادہ سی وجہ ہے کہ سوالات کے اس پیچ در پیچ سلسلے کا کوئی تسلی بخش انجام کیوں نہیں ہوسکتا؟ اور وہ وجہ یہ ہے۔ ہر شاہد کو اپنی رپورٹ میں افراد، مقامات، اشیا، لسانی استعمالات، سماجی رسومات وغیرہ کے متعلق اپنے (پیشگی) علم کا وافر استعمال کرنا پڑتا ہے۔ وہ محض اپنی آنکھوں یا کانوں پر بھروسہ نہیں کرسکتا بالخصوص اگر اس کی رپورٹ کا منشا کسی ایسے بیان کا جواز فراہم کرنا ہو جو لائق جواز ہو۔ بلاشبہ یہ امر علم کے ان عناصر کے ذرائع کے بارے میں بہت سے نئے سوالات اٹھاتا ہے جو براہ راست مشاہداتی نہیں ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ ہر علم کے حتمی ذریعہ کو بالآخر مشاہدہ میں تحویل کرنے کا منصوبہ ایسا ہے جسے منطقی طور پر بروئے کار لانا ممکن کیونکہ اس سے لامتناہی تسلسل لازم آتا ہے۔ (صداقت کے آشکارا ہونے کا نظریہ اس تسلسل کو منقطع کردیتا ہے۔ یہ امر اس بنا پر دلچسپ ہے کہ اس سے ہمیں یہ بات سمجھنے میں مدد ملتی ہے کہ یہ نظریہ اس قدر پرکشش کیوں ہے؟)

برسبیل تذکرہ میں اس بات کا اظہار بھی کرنا چاہتا ہوں کہ اس دلیل کا ایک دوسری دلیل سے سے قریبی تعلق ہے یعنی ہر مشاہدہ ہمارے نظری علم کی روشنی میں تعبیر کو متضمن ہوتا ہے۔ یا یہ کہ نظریے سے غیر مملو، خالص بصری علم اگر ممکن بھی ہو تو وہ بالکل عبث اور ناگارہ ہوگا۔

ذرائع کی تلاش کے مشاہداتی پروگرام کا طرہء امتیاز، اس کی پیچیدگی سے قطع نظر، اس کا فہم عامہ کے بالکل الٹ ہونا ہے۔ کیونکہ اگر ہمیں کسی قضیہ کے متعلق شک ہو تو عام طریقہ یہی ہے کہ ہم اس کے ذرائع کے متعلق استفسار کرنے کی بجائے خود قضیہ کو پرکھتے ہیں۔ اور اگر ہمیں آزادانہ تائید میسر آجائے تو ہم ذرائع سے قطع نظر کرتے ہوئے بالعموم اسے تسلیم کرلیتے ہیں۔

بلاشبہ بعض مواقع پر صورت حال مختلف ہوتی ہے۔ کسی تاریخی بیان کو پرکھنے کے لئے ہمیں ذرائع سے رجوع کرنا پڑیگا لیکن یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں کہ لازماً عینی شاہدوں کی روایت تک رسائی حاصل کرنا ہوگی۔

ظاہر ہے کوئی مورخ دستاویزات کی شہادت کو بلا تنقید قبول نہیں کریگا۔ یہاں بہت سے مسائل ہیں مثلاً دستاویزات کی اصلیت کا مسئلہ، تعصب کا مسئلہ، اور ابتدائی

ماخذوں کی تشکیل نو (تصحیح وتدوین) کا مسئلہ۔ بلاشبہ اس نوع کے مسائل بھی ہوتے ہیں: کیا مصنف اس وقت وہاں موجود تھا جب واقعہ رونما ہوا؟ لیکن یہ مورخ کے امتیازی مسائل میں سے نہیں ہے۔ اسے روایت کی صحت کے بارے میں تشویش ہوسکتی ہے لیکن وہ کم ہی اس تشویش میں مبتلا ہوگا کہ آیا دستاویز کا مصنف زیر، بحث وقوعہ کا عینی شاہد ہے یا نہیں؟ یہ فرض کرنے کے باوصف کہ وقوعہ اس نوعیت کا ہے کہ وہ قابل مشاہدہ ہوسکتا ہے۔ کسی خط میں یہ جملہ "اس مسئلہ پر کل میں نے اپنی رائے تبدیل کرلی تھی" ایک اہم تاریخی شہادت ہوسکتی ہے حالانکہ رائے تبدیل کرنا قابل مشاہدہ نہیں (اور دوسرے شواہد کی روشنی میں ہم یہ گمان بھی کرسکتے ہیں کہ مصنف نے غلط بیانی سے کام لیا ہے۔)

جہاں تک عینی شاہدوں کا تعلق ہے تو ان کی اہمیت صرف اور صرف عدالت میں ہوتی ہے جہاں ان پر جرح ممکن ہوتی ہے۔ پیشتر وکلا بخوبی جانتے ہیں کہ عینی شاہدین اکثر غلطی کرتے ہیں۔ اس پر تجرباتی تحقیق کے نتائج بڑے حیرت انگیز ہیں۔ وہ گواہ جو واقعہ کو جوں کا توں بیان کرنے کے لئے بڑے بیتاب ہوتے بیسیوں غلطیوں کے مرتکب ہوتے ہیں بالخصوص جب کوئی ہیجان خیز واقعہ بڑی تیزی سے رونما ہوا اور اگر وقوعہ کسی من پسند تعبیر کا متقاضی ہو تو اکثر اوقات تعبیر واقعہ کی اصل صورت کو مسخ کردیتی ہے۔

علم تاریخ کے بارے میں ہیوم کا نقطہ نظر مختلف تھا: سیزر کو سینٹ کی عمارت میں مارچ کی پندرہ تاریخ کو قتل کیا گیا، ہم اسے اس لئے تسلیم کرلیتے ہیں کہ مورخین کی متفقہ شہادت اسی کے حق میں ہے اور وہ اس واقعہ کا یہی مقام اور وقت بتاتے ہیں۔ ہمارے حافظے یا حواس کے پیش نظر کچھ حروف والفظ ہوتے ہیں، ان حروف کو ہم کچھ تصورات کی علامتوں کے طور پر یاد رکھتے ہیں اور یہ تصورات یا تو ان لوگوں کے اذہان میں تھے جو واقعہ رونما ہونے کے وقت وہاں موجود تھے اور انہوں نے تصورات کو براہ راست واقعہ اخذ کیا یا انہوں نے دوسرے لوگوں کے بیان واقعہ سے اخذ کیا، اور انہوں نے کچھ اور لوگوں کے بیان سے اخذ کئے۔ تا آنکہ ہم واقعہ کے عینی شاہدین تک پہنچ جاتے ہیں"۔

مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ نقطہ نظر مذکورہ بالا لامتناہی تسلسل پر منتج ہوگا۔ بلاشبہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا "مورخین کی متفقہ شہادت" قابل قبول ہے یا اسے اس بنیاد پر رد کردیا جائے کہ انہوں نے ایک مشترکہ لیکن غیر معتبر ذریعہ پر انحصار کیا ہے۔" ہمارے حواس

یا حافظے میں موجود حروف" سے اپیل کرنا اس خاص مسئلے یا تاریخ نگاری کے کسی دیگر مسئلے سے غیر متعلق ہے۔

XIV

آخر ہمارے علم کے منابع کیا ہیں؟

میرے خیال میں اس کا جواب یہ ہے: ہمارے علم کے منابع متعدد انوع کے ہیں ،لیکن کسی کو سند کا درجہ حاصل نہیں۔

ہم یہ کہ سکتے ہیں کہ " ٹائمز" یا "انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا" بھی ذرائع علم ہو سکتا ہے۔ یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ " انسائیکلوپیڈیا بریٹانیکا" میں طبیعیات کے کسی مسئلے پر چھپنے والے مضامین کی نسبت مجلّہ " فزیکل ریویو" میں چھپنے والے مضامین زیادہ مستند اور بہتر ذریعہء علم ہوتے ہیں۔ لیکن یہ کہنا بالکل غلط ہو گا کہ "فزیکل ریویو" میں چھپنے والے مضمون کا ذریعہ کلاً یا جزواً صرف مشاہدہ ہے۔ کسی دوسرے مضمون میں تضاد کا انکشاف بھی ذریعۂ علم بن سکتا ہے یا یہ امر کہ کسی دوسرے مضمون میں پیش کئے جانے والے مفروضے کو فلاں تجربے کی مدد سے جانچا جا سکتا ہے۔ یہ تمام غیر مشاہداتی انکشافات ان معنوں میں ذرائع علم ہو سکتے ہیں کہ یہ ہمارے علم میں اضافہ کرتے ہیں۔

میں اس بات سے انکار نہیں کرتا کہ ایک بہت اہم صورت میں تجربہ بھی ہمارے علم میں اضافہ کرسکتا ہے۔ لیکن یہ کسی مطلق مفہوم میں ذریعہء علم نہیں ہوتا تجربے کی اسی طرح جانچ پڑتال کرنا پڑتی ہے جس طرح ٹائمز میں چھپنے والی خبر کی۔ قاعدہ کلیہ یہی ہے کہ ہم تجربہ کرنے والے عینی شاہد کو معرض بحث میں نہیں لاتے ،لیکن اگر ہمیں نتائج کے بارے میں شبہ ہو تو ہم خود تجربے کا اعادہ کرتے ہیں یا کسی دوسرے کو ایسا کرنے کے لئے کہہ سکتے ہیں۔

ہمارے علم کے حتمی ذرائع کا فلسفیانہ نظریہ اس بنیادی غلطی کا مرتکب ہے کہ وہ منبع اور صحت کے سوالات کو واضح طور پر متمیز نہیں کرتا۔ بلاشبہ تاریخ نگاری کے معاملے میں یہ دونوں سوالات بعض اوقات مطابق ہو سکتے ہیں۔ کسی تاریخی بیان کی صحت کی آزمائش صرف بعض ذرائع کے ماخذ کی روشنی ہی میں کی جاسکتی ہے۔ تاہم عمومی صورت میں یہ دونوں سوالات مختلف ہیں۔ اور بالعموم ہم کسی بیان یا اطلاع کی صحت کی پڑتال اس کے ذرائع یا

منابع کے حوالے سے نہیں کرتے ، بلکہ ہم براہ راست اس کی آزمائش کرتے ہیں، یعنی جو بات کہی گئی ہوتی ہے اس کا تنقیدی جائزہ لیتے ہیں۔

چنانچہ تجربیت پسند کے یہ سوالات غلط طور پر وضع کیے گئے ہیں کہ " آپ کیسے جانتے ہیں؟"، " آپ کے بیان کا منبع کیا ہے؟" ان سوالات کی تشکیل غیر متعین یا بے ڈھب نہیں بلکہ یہ غلط فہمی پر مبنی ہیں۔ ان سوالات کا مقصد کسی مستند جواب کی تلاش ہے۔

XV

علمیات کے روایتی کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ ذرائع علم کے متعلق سوال کا محض اثبات یا نفی کی صورت میں جواب دینے کا نتیجہ ہیں۔ وہ نہ تو ان سوالات کو چیلنج کرتے ہیں اور نہ ان کے جواز پر بحث کرتے ہیں۔ ان سوالات کو بالکل فطری خیال کیا جاتا ہے اور کسی کو ان میں کوئی قباحت نظر نہیں آتی ۔

یہ بہت دلچسپ صورت حال ہے کیونکہ یہ سوالات واضح طور پر اپنی روح میں پسند پرستانہ ہیں، ان کا تقابل سیاسی نظریے کے اس روایتی سوال سے کیا جاسکتا ہے۔ " حکمرانی کا حق کسے حاصل ہے؟" یہ سوال تقاضہ کرتا ہے کہ اس کا جواب کسی حاکم مختار کے حوالے سے دیا جائے مثلاً ، بہترین یا داناترین ، عوام یا اکثریت۔ (ضمناً یہ اس قسم کے احمقانہ متبادلات بھی تجویز کرتا ہے: ہمارا حکمران کسے ہونا چاہیئے؟ سرمایہ داروں کو یا عوام کو۔ یہ سوال اس کے مشابہہ ہے کہ ہمارے علم کا حتمی ذریعہ کونسا ہے؟ عقل یا حواس۔) یہ سیاسی سوال غلط پر وضع کیا گیا ہے اور اس کے جوابات متناقض ہوتے ہیں (جیسا کہ میں نے اپنی کتاب "بے قید معاشرہ" کے باب ہفتم میں وضاحت کرنے کی سعی کی ہے) ۔ اس سوال کو ایک بالکل مختلف سوال سے بدل دینا چاہیئے مثلاً، ہم اپنے سیاسی اداروں کو کس طرح منظّم کر سکتے ہیں تا کہ بڑے اور نااہل حکمران زیادہ نقصان نہ پہنچا سکیں؟" (ہمیں ایسے حکمران کو اپنے اوپر مسلط کرنے کی کوشش نہیں کرنی چاہیئے لیکن یہ اکثر و بیشتر بآسانی دستیاب ہوتے ہیں) ۔ مجھے یقین ہے کہ اس طرح سوال کو بدلنے سے ہی ہم سیاسی اداروں کے کسی معقول نظریے کی جانب پیش قدمی کر سکتے ہیں۔

ذرائع علم کے بارے میں سوال کو بھی اسی انداز میں بدلا جاسکتا ہے۔ یہ سوال ہمیشہ اس جذبے کے ساتھ پوچھا جاتا ہے: ہمارے علم کے بہترین ذرائع کونسے ہیں یعنی جو

لائق اعتماد ہوں، جو ہمیں غلطی میں مبتلا نہ کریں، اور شک کی صورت میں ہم جن سے آخری عدالت کے طور پر رجوع کر سکیں۔ میرے خیال میں ہمیں یہ بات قبول کر لینی چاہئے کہ جس طرح مثالی حکمرانوں کا کوئی وجود نہیں اسی طرح علم کے مثالی ذرائع بھی موجود نہیں، اور سبھی ذرائع وقتاً فوقتاً ہمیں غلطی میں مبتلا کر سکتے ہیں۔ اس لئے میں ذرائع علم کے سوال کو ایک بالکل ہی مختلف سوال سے بدل دینا چاہتا ہوں: کیا ہم غلطی کا سراغ لگانے اور اسے دور کرنے کی امید رکھ سکتے ہیں؟

دوسرے بہت سے سند پرستانہ سوالات کی مانند ذرائع علم کا سوال بھی خلقی نوعیت کا ہے۔ یہ اس یقین کے ساتھ ہمارے علم کا مبدا دریافت کرنا چاہتا ہے کہ علم اپنے تجرہء نسب کے ذرایعے اپنا جواز فراہم کر سکتا ہے۔ ان سوالات کے پیچھے (اکثر غیر شعوری طور پر) یہ مابعدالطبیعیاتی تصورات کارفرما ہوتے ہیں: خالص علم باعتبار نسل نجیب ہو، بے داغ علم ہو، وہ اعلی ترین سند اور اگر ممکن ہو تو خدا سے ماخذ ہو۔ میرا ترمیم شدہ سوال" ہم غلطی کا سراغ کسی طرح لگا سکتے ہیں؟ " اس نقطہ، نظر سے مستنبط ہوتا ہے کہ ایسے صداقت کے مسئلے کے ساتھ گڈمڈ نہیں کرنا چاہئے۔ یہ نقطہ نظر زینوفان جتنا ہی قدیم ہے۔ زینوفان آگاہ تھا کہ ہمارا علم قیاس اور رائے پر مشتمل ہے، جیسا کہ اس کی نظم سے ظاہر ہوتا ہے۔

اگر چہ ابتدا سے ہی دیوتاؤں نے ہم کو ساری آگاہی نہیں بخشی\
مگر ہم رفتہ رفتہ اپنی تحقیق و تجسس سے\
حقیقت ہائے اشیا کو\
سمجھنے لگتے ہیں پہلے سے کچھ بہتر\
قیاس اپنا یہ کہتا ہے کہ یہ چیزیں صداقت سے مماثل ہیں\
جہاں تک اصل ایقانہ صداقت کا تعلق ہے\
کسی کو بھی نہیں معلوم یہ کیا ہے\
ابد تک اس کو نا معلوم رہنا ہے\
(یہ "دریائے نمی دائم" یونہی بے سمت بہنا ہے)\
نہ دیوتاؤں کے بارے میں\
نہ سب اشیا کے بارے میں

سبھی کچھ جان لینے کا کوئی امکان باقی ہے
ولیکن اتفاقاً ابن آدم سے کبھی حتمی صداقت کوئی صادر ہو بھی جائے تو
وہ خود اس سے سراپا بے خبر ہو گا
حقیقت صرف اتنی ہے کہ یہ سب کچھ
قیاسوں اور اندازوں کا
اک پیچیدہ اور الجھا ہوا عنکبوتی تار ہے اور بس۔

تاہم مستند ذرائع علم کا روایتی سوال آج بھی دہرایا جاتا ہے۔ اور اس میں ایجابیت پسند اور وہ فلاسفہ بھی شامل ہیں جو بزعم خود سند کے خلاف بغاوت کا علم بلند کئے ہوئے ہیں۔

میرے خیال میں میرے اس سوال "ہم کس طرح غلطی کا سراغ لگا کر اسے کر کے اور اگر ہم اپنی ایسی تربیت کر سکیں تو اپنے نظریات وقیاسات پر تنقید کر سکتے ہیں۔ (موخرالذکر نکتہ بہت پسندیدہ ہے لیکن ناگزیز نہیں۔ کیونکہ اگر ہم اپنے نظریات پر خود تنقید نہ کر سکیں تو دوسرے لوگ یہ خدمت انجام دے سکتے ہیں۔) یہ جواب اس موقف کا لب لباب ہے جسے میں ''انتقادی عقلیت پسندی'' کا نام دیتا ہوں۔ اس خیال، رویہ اور روایات کے لئے ہم یونانیوں کے مرہون منت ہیں۔ یہ ڈیکارٹ اور اس کے دبستان کی عقلیت پسندی سے اور حتیٰ کہ کانٹ کی علمیات سے بھی بہت مختلف ہے۔ تاہم اخلاقیات اور اخلاقی علم کے میدان میں کانٹ اپنے اصول خود مختاری کے ذریعے اس کے بہت قریب پہنچ جاتا ہے۔ یہ اصول اس موقف کا اظہار ہے کہ ہمیں اخلاقیات کی اساس کے طور پر کسی اتھارٹی کے حکم کو قبول نہیں کرنا چاہئے چاہے وہ اتھارٹی کتنی ہی رفیع الشان کیوں نہ ہو۔ کیونکہ جب کبھی ہمارا واسطہ کسی اتھائٹی کے حکم سے پڑے گا تو اس پر تنقیدی فیصلہ کرنا ہماری ذمہ داری ہے کہ آیا اس حکم کی اطاعت کرنا اخلاقی فعل ہوگا یا غیر اخلاقی۔ یہ عین ممکن ہے کہ اتھارٹی کے پاس اپنے حکم کو نافذ کرنے کی طاقت ہو اور ہم اس کے سامنے بے بس ہوں۔ لیکن اگر ہمارے پاس اختیار کی قوت اور صلاحیت موجود ہے تو پھر آخری ذمہ داری ہمارے اوپر عائد ہوگی۔ حکم کی اطاعت کرنا اور کسی اتھارٹی کے سامنے سر تسلیم خم کرنا ہمارا اپنا انتقادی فیصلہ ہو گا۔

مانٹ نے بڑی جرأت مندی سے مذہب کے میدان میں بھی اس اصول کا اطلاق کیا: ''خدا کی ذات جس طرح بھی تمہارے علم میں آئے، خواہ وہ بذات خود اپنے آپ کو تم پر منکشف کردے، یہ فیصلہ کرنا آپ کا کام ہے کہ آیا آپ کو اس پر اعتقاد رکھنا اور اس کی عبادت کرنی چاہئے''۔

اس جرأت مندانہ بیان کے بعد یہ بات بڑی عجیب معلوم ہوتی ہے کہ کانٹ نے اپنے فلسفۂ سائنس میں تنقیدی عقلیت پسندی، خطا کی انتقادی تلاش کے اس رویے کو اختیار نہیں کیا۔ مجھے یقین ہے کہ کانٹ کو اسے بازرکھنے کا سبب اس کا نیوٹن کی کونیات کو بطور سند قبول کرنا تھا اور یہ نتیجہ تھا اس کونیات کی ناقابل یقین کامیابی کا جو ہر سخت سے سخت آزمائش پر پوری اتری تھی۔ اگر کانٹ کے فلسفے کی یہ تعبیر درست ہے تو تنقیدی عقلیت پسندی (یا تنقیدی تجربیت پسندی) کے جن موقف کی میں حمایت کر رہا ہوں وہ کانٹ کے انتقادی فلسفے کی تکمیل کر رہا ہے۔ ایسا آئن سٹائن کی بنا پر ممکن ہوا کیونکہ اس نے ہمیں یہ تعلیم دی ہے کہ نیوٹن کا نظریہ اپنی بے پناہ کامیابی کے باوصف غلط ہوسکتا ہے۔

ان سوالات '' آپ کیسے جانتے ہیں؟، آپ کے بیان کا منبع یا اساس کیا ہے؟ آپ نے کن مشاہدات سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے؟'' کا میرا جواب ہوگا: میں نہیں جانتا، میرا بیان تھا بس ایک اندازہ تھا۔ اس کے ذریعے یا ذرائع کی فکر نہ کرو جہاں سے اس کا آغاز ہوا ہے کیونکہ ممکنہ ذرائع بہت سے ہوسکتے ہیں اور شاید میں نصف سے بھی آگاہ نہیں ہوں۔ تاہم مبدا یا شجرۂ نسب صداقت پر زیادہ اثر انداز نہیں ہوتے۔ لیکن جس مسئلے کو میں نے آزمائشی طور پر حل کرنے کی سعی کی ہے، اگر آپ کو بھی اس مسئلہ میں دلچسپی ہے تو آپ ممکن حد تک اس پر تنقید کر کے میری مدد کر سکتے ہیں اور اگر آپ کسی تجرباتی آزمائش کا خاکہ پیش کرسکیں جو آپ کے خیال میں میری رائے کو غلط ثابت کردے گا تو میں بڑی مسرت سے اپنی بساط بھر آپ کی مدد کروں گا۔

درحقیقت میرے اس جواب کا اطلاق صرف اس سوال پر ہوگا جو کسی سائنسی رائے سے متعلق ہوگا اور تاریخی مسئلے سے جداگانہ ہوگا۔ اگر میرا قیاس تاریخ سے متعلق ہوگا تو اس کی صحت جانچنے کے لئے منابع (غیر حتمی مفہوم میں) کا سوال بھی زیر بحث آئے گا۔ تاہم بنیادی طور پر میرا جواب وہی ہوگا جیسا کہ ہم جائزہ لے چکے ہیں۔

XVI

میرا خیال ہے کہ اب مجھے اس بحث کے علمیاتی نتائج کو منضبط صورت میں بیان کرنا چاہئے۔ میں انہیں دس مقدمات کی صورت میں بیان کروں گا۔

(۱) علم کے کوئی حتمی ذرائع نہیں ہیں۔ ہر دفعہ، ہر رائے قابل پذیرائی چاہے، اور ہر رائے، ہر ذریعہ کو تنقید کی کسوٹی پر پرکھا جائے گا۔ تاریخ کے ماسوا ہم بالعموم حقائق کی چھان پھٹک کرتے ہیں نہ کہ ذرائع علم کی۔

(۲) علمیات کا اصل مسئلہ ذرائع سے متعلق نہیں بلکہ ہم پیش کردہ دعوی کے متعلق یہ جاننا چاہتے ہیں کہ کیا یہ سچ ہے یعنی کیا یہ حقائق سے مطابقت رکھتا ہے۔ (ہم تضادات کا شکار ہوئے بغیر، معروضی صداقت کے اس تصور کو بروئے کار لا سکتے ہیں جس کا مطلب ہے حقائق سے مطابقت رکھنا، جیسا کہ ٹارسکی نے اپنی تصنیفات میں واضح کیا ہے) یہ جاننے کے لئے ہم جہاں تک ممکن ہو دعوی کو بلاواسطہ طور پر پرکھنے کی یا اس کے نتائج کی جانچ پڑتال کرنے کی سعی کرتے ہیں۔

(۳) اس جانچ پڑتال کے ضمن میں ہر قسم کے دلائل مفید مطلب ہو سکتے ہیں اس عمومی طریق کار کے مطابق ہم اس بات کا جائزہ لینے کی کوشش کرتے ہیں کہ آیا ہمارے نظریات مشاہدات سے مطابقت رکھتے ہیں۔ ہم اس بات کی بھی جانچ کر سکتے ہیں کہ کیا ہمارے تاریخ ذرائع داخلی اور باہمی طور پر مطابقت رکھتے ہیں۔

(۴) خلقی علم کے علاوہ کیفیت اور کمیت کے اعتبار سے ہمارا سب سے بڑا ذریعہ علم روایت ہے۔ ہم اپنا بیشتر علم تقلید سے، دوسروں سے سن کر اور کتابیں پڑھ کر حاصل کرتے ہیں۔ تنقید کے فن پر مہارت حاصل کرنا، تنقید کرنے کا حوصلہ پیدا کرنا اور صداقت کا احترام کرنا بھی علم حاصل کرنے کا وسیلہ بنتے ہیں۔

(۵) ہمارے ذرائع علم کے زیادہ تر روایتی ہونے کی حقیقت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ روایت دشمنی کا رویہ عبث اور بے سود ہے۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ روایت پرستانہ رویہ درست ہے۔ روایت سے حاصل ہونے والے ہر علم، یہاں تک کہ خلقی علم کو بھی تنقید کی کسوٹی پر پرکھا جائے گا اور اسے رد بھی کیا جا سکتا ہے۔ تاہم روایت کے بغیر علم کا وجود تقریباً ممکن ہوگا۔

(۶) علم کو آغاز نہ تو خلا میں ہوتا ہے، نہ ورق سادہ سے اور نہ مشاہدہ ہے۔ علم کا سفر دستیاب علم میں ترمیم واضافہ سے آگے بڑھتا ہے۔ اگر چہ بعض اوقات مثلاً علم الآثار میں کوئی اتفاقی مشاہدہ کسی نئی دریافت کا سبب بن سکتا ہے، تاہم بالعموم نئی دریافتوں کا سبب سابقہ نظریات میں ترمیم واضافہ کی ہماری صلاحیت پر ہی مبنی ہوتا ہے۔

(۷) علم کے رجائی اور قنوطی نظریات دونوں مساوی طور پر غلط ہیں۔ افلاطون کا غار کا قنوطی قصہ سچ ہے اور اس کا بازیافت کا رجائی نظریہ غلط ہے (حالانکہ ہمیں یہ تسلیم کر لینا چاہئے کہ تمام حیوانات اور نباتات کی مانند انسانوں کو بھی خلقی علم حاصل ہوتا ہے۔) بلاشبہ مظاہر کی یہ دنیا ہمارے غار کی دیواروں پر نظر آنے والے سایوں کی مانند ہی ہے، لیکن ہم اکثر اوقات غار سے باہر کی حقیقت سے بھی آگاہ ہی حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہے۔ دیمقراطیس نے کہا تھا کہ صداقت بہت گہرائی میں پوشیدہ ہوتی ہے لیکن ہم اس گہرائی میں غوطہ زن ہو سکتے ہیں۔ ہمارے پاس صداقت کی کوئی کسوٹی نہیں ہے اور اس حقیقت سے قنوطیت کو تقویت ملتی ہے۔ لیکن ہمارے پاس دوسرے معیارات موجود ہیں جو اگر ہم خوش قسمت ہوں تو غلطی کو پہچاننے میں ہماری مدد کر سکتے ہیں۔ وضاحت اور تمیز صداقت کا معیار نہیں ہیں لیکن ابہام اور انتشار غلطی کی علامت ہو سکتے ہیں۔ بعینہ (نظریات کا ارتباط) اثبات صداقت کے لئے کافی نہیں لیکن عدم ارتباط اور تضاد غلطی کو ضرور ثابت کرتے ہیں۔ تضاد سے آگہی کے بعد ہماری غلطیاں ہمارے لئے مدھم سرخ مشعلوں کی مانند ہوتی ہیں جن کی مدد سے ہم غار کی تاریکی سے باہر نکلنے کا راستہ تلاش کرتے ہیں۔

(۸) حسی مشاہدہ اور عقل میں سے کسی کو سند کا درجہ حاصل نہیں۔ عقلی وجدان اور تخیل بہت اہم ہیں لیکن وہ بھی لائق اعتماد نہیں۔ وہ بہت سے حقائق کو بڑی وضاحت سے منکشف کر سکتے ہیں لیکن ہمیں گمراہ بھی کر سکتے ہیں۔ ہمارے نظریات کا بنیادی منبع ہونے کی بنا پر وہ ناگزیر ہیں، لیکن ہمارے بیشتر نظریات بہر طور غلط ہوتے ہیں۔ مشاہدہ اور عقل بلکہ تخیل کا بھی سب سے اہم وظیفہ یہ ہے کہ وہ ہمارے ان جرات مندانہ قیاسات کو تنقید کی کسوٹی پر پرکھنے میں ہماری مدد کرتے ہیں جن کے ذریعے ہم نامعلوم کا کھوج لگاتے ہیں۔

(۹) وضاحت بجائے خود قابل قدر ہے لیکن صراحت اور صحت الفاظ کی کوئی حیثیت نہیں۔ زیر بحث مسئلے کا جتنا تقاضا ہو ہمیں اس سے زیادہ صراحت کے پیچھے نہیں پڑنا

چاہئے ۔لسانی صراحت ایک واہمہ ہے، الفاظ کے معانی اور تعریفات سے متعلق مسائل غیر اہم ہیں۔ چنانچہ ہمارا تصورات کا جدول اپنے تناسب کے باوصف اہم اور غیر اہم اطراف پر مشتمل ہے۔ جائیں جانب (الفاظ اور ان کے معانی) غیر اہم ہے، جبکہ دائیں جانب (نظریات اور ان کی صداقت کے مسائل) اہم ہے۔ الفاظ کی بس اتنی اہمیت ہے کہ وہ نظریات کو بیان کرنے کا آلہ اور وسیلہ ہیں اس لئے لفظی مناقشات سے ہر قیمت پر گریز کرنا چاہئے۔

(۱۰) کسی کا کوئی بھی حل بہت سے نئے حل طلب مسائل کو وجود میں لے آتا ہے۔ ہمارا اصل مسئلہ جتنا عمیق ہو گا ہمارا پیش کردہ حل اتنا ہی جرات مندانہ ہوگا۔ کائنات کے متعلق ہم جس قدر زیادہ جانتے جائیں گے اور ہمارا علم جتنا وسیع ہوتا جائے گا تو اسی قدر شعور اور وضاحت سے ہم یہ بھی لیں گے کہ ہم کیا کچھ نہیں جانتے یعنی اپنی جہالت سے آگاہ ہو جائیں گے۔ ہمارے جہل کا اصلی منبع اس حقیقت کا عرفان ہے کہ ہمارا علم محدود ہی ہوسکتا ہے لیکن ہماری جہالت لازماً لامحدود ہوگی۔

اگر ہم کائنات کی وسعتوں پر تفکر کریں تو ہمیں اپنے جہل کی وسعت کی ایک جھلک دکھائی دے سکتی ہے۔ کائنات کا محض حجم ہی ہمارے جہل کا عمیق ترین سبب نہیں لیکن یہ ایک سبب ضرور ہے۔ ایف۔ پی۔ ریمزے نے اپنی کتاب ''مبادتات ریاضی'' میں بڑے دلکش انداز میں بیان کیا ہے ''میرا اپنے دوستوں سے اس رات پر اختلاف کہ میں قطعاً فروتر خیال نہیں کرتا۔ ستارے بہت بڑے ہوسکتے ہیں لیکن نہ وہ سوچ سکتے ہیں۔ اگر میرا وزن تقریباً سترہ سٹون ہے تو اس میں میرا کوئی کمال نہیں''۔ مجھے شبہ ہے کہ ریمزے کے دوست اس کے ساتھ اس بات پر متفق ہوں گے کہ محض جسامت کی کوئی وقعت نہیں ۔اور اگر وہ اپنے آپ کو آسمانوں کی وسعت کے سامنے فروتر خیال کرتے تھے تو اس کا سبب یہ ہوگا کہ انہیں اس میں اپنی جہالت کی جھلک دکھائی دیتی تھی۔

میرا خیال ہے کہ کائنات کے بارے میں کچھ جاننے کی سعی کرنا قابل ستائش ہے خواہ اس کوشش میں ہم صرف یہ معلوم کرسکیں کہ ہم بہت زیادہ نہیں جانتے ۔ فاضلانہ جہالت کی یہ حالت بہت سے مسائل میں ہماری مدد کرسکتی ہے۔ ہم سب کے لئے یہ یاد رکھنا بہت اہم ہے کہ ہم اپنے قلیل سے علم میں متفاوت اور مختلف ہو سکتے ہیں۔ لیکن اپنی لامتناہی

جہالت میں ہم سب برابر ہیں۔

XVII

اب میں ایک آخری سوال سے تعرض کرنا چاہتا ہوں۔

اگر ہم تلاش کریں تو ہمیں کسی فلسفیانہ نظریے میں، جو غلط ہونے کی بنا پر رد کئے جانے کے لائق ہو،کوئی ایسا صحیح تصور بھی مل سکتا ہے جو محفوظ رکھے جانے کے قابل ہو۔ کیا علم کے حتمی منابع کے نظریے میں ہمیں کوئی ایسا تصور مل سکتا ہے؟

میرا خیال ہے کہ ایسا ممکن ہے،اس نظریے کی تہہ میں جاری وساری دو بڑے تصورات میں سے ایک تصور یہ ہے کہ ہمارے علم کا منبع مافوق الفطرت ہے۔ ان میں سے پہلا تصور غلط ہے، جبکہ دوسرے کے متعلق میرا خیال ہے کہ وہ صحیح ہے۔

پہلا یعنی غلط تصور یہ ہے کہ ہمیں اپنے علم یا نظریات کا جواز مثبت وجوہ سے فراہم کرنا چاہئے یعنی ایسی وجوہ جو اسے ثابت کرسکیں یا اسے زیادہ سے زیادہ احتمال کا حامل قرار دے سکیں۔ بہر حال یہ ان وجوہ سے بہتر ہونی چاہئیں جنہوں نے اب تک تنقید کا سامنا کامیابی سے کیا ہے۔ میری رائے میں اس خیال میں یہ امر مضمر ہے کہ ہمیں صادق علم کے لئے حتمی یا مستند منبع سے رجوع کرنا چاہئے ، خواہ وہ مشاہدہ یا عقل کی مانند انسانی یا فوق البشری اور مافوق الفطرت ہو۔

دوسرا تصور جس کی ناگزیر اہمیت پر رسل نے بہت زور دیا ہے یہ ہے کہ کسی انسان کی اتھارٹی کسی فرمان کی صداقت کا اثبات نہیں کرسکتی، ہمیں صداقت کے سامنے سر جھکانا چاہئے، کیونکہ صداقت انسانی اتھارٹی سے بالاتر ہے۔

ان دو تصورات کو جمع کرنے سے یہ فوری نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ جن ذرائع سے ہمیں علم حاصل ہوتا ہے انہیں فوق الانسانی ہونا چاہئے، یہ نتیجہ اپنے آپ کو راست باز سمجھنے کے رویے کو پروان چڑھاتا ہے اور ان لوگوں کے خلاف طاقت کے استعمال پر اکساتا ہے جو الوہی صداقت کو تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں۔

وہ لوگ جو بجا طور پر اس نتیجہ کو رد کردیتے ، تاسف ہے کہ وہ پہلے تصور یعنی علم کے حتمی ذرائع کے وجود پر اعتقاد کو رد نہیں کرتے ۔ اس کے برعکس وہ اس دوسرے تصور کو رد کر دیتے ہیں کہ صداقت انسانی اتھارٹی سے بالاتر ہے۔ چنانچہ وہ علم کی معروضیت، اور

عقلیت اور انتقاد کے مشترک معیارات کے تصورات کو معرض خطر میں ڈال دیتے ہیں۔

میری رائے میں ہمیں علم کے حتمی ذرائع کے تصور کو ترک کر کے یہ تسلیم کرنا چاہیئے کہ تمام علم انسانی ہے، اس میں ہماری خطاؤں، تمناؤں، خوابوں، اور تعصّبات کی آمیزش ہوتی ہے۔ ہم صرف اتنا کر سکتے ہیں کہ صداقت کی تلاش جاری رکھیں خواہ یہ ہماری دسترس سے ماوراہی ہو۔ یہ تسلیم کرنے میں کوئی حرج نہیں کہ ہماری جستجو اکثر الہامی ہوتی ہے لیکن ہمیں اس اعتقاد کے بارے میں بہت چوکنا رہنا چاہیئے، اگر چہ یہ بہت راسخ ہے کہ ہمارا الہام خدائی یا کسی دوسری سند کا حامل ہوتا ہے۔ پس اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ ہمارے حیطہ علم میں کوئی ایسی سند نہیں پائی جاتی جو تنقید کی دسترس سے ماوراہو چاہے ہمارا علم کتنا ہی نامعلوم کی سرحدوں میں دخیل کیوں نہ ہو، تب ہم بلا خطر اس تصور پر قائم رہ سکتے ہیں کہ صداقت انسانی اتھارٹی سے بالاتر ہے اور ہمیں لازماً اس کی حفاظت کرنا چاہیئے ۔ کیونکہ اس تصور کے بغیر نہ تحقیق کے معروضی معیارات کا وجود ہوگا ،نہ ہمارے قیاسات پر تنقید، نامعلوم کی جستجو، اور علم کی تحقیق ممکن ہوگی۔

فریم ورک کا فسانہ

''وہ جو اس پر یقین رکھتے ہیں، اور وہ جو اس پر یقین نہیں رکھتے، ان کے پاس بحث وتمحیص کے کئے کوئی مشترک بنیاد نہیں۔ لیکن انہی آراء کے پیش نظر وہ لازماً ایک دوسرے کو حقیر جانیں گے"۔

(افلاطون)

I

عصر حاضر کی فکری زندگی کا سب سے زیادہ تشویش ناک پہلو وہ طریق کار ہے جس کے تحت عقل دشمنی کی وسیع پیمانے پر وکالت کی جاتی ہے اور عقل دشمن نظریات کو مسلمات کے طور پر قبول کیا جاتا ہے۔ میرے خیال میں جدید عقل دشمنی کے مرکزی عناصر میں اضافیت پسندی (یہ نظریہ کہ صداقت ہمارے فکری پس منظر یا فکری سانچے پر موقوف ہوتی ہے: یہ مختلف فکری سانچوں میں مختلف ہوسکتی ہے) اور بالخصوص، مختلف ثقافتوں، نسلوں، یا تاریخ ادوار کے مابین باہمی افہام وتفہیم کے ناممکن ہونے کا نظریہ ہے۔ میں اس مضمون میں اضافیت پسندی کے مسئلے پر بحث کروں گا۔ میرا دعوی ہے کہ اس کی تہہ میں وہ تصور کارفرما ہے جسے میں ''فریم ورک کا فسانہ'' کہتا ہوں۔ میں اس فسانے کی توضیح وتنقیح کروں گا، اور اس کے دفاع میں دیئے جانے والے قوانین، کوہن اور وہارف کے دلائل پر تبصرہ بھی کروں گا۔

اضافیت پسندی کے حامی ہمارے سامنے باہمی افہام وتفہیم کے ایسے معیار پیش کرتے ہیں جو غیر حقیقت پسندانہ حد تک بلند ہوتے ہیں، اور جب ہم ان معیاروں پر پورا اترنے میں ناکام رہتے ہیں تو وہ دعوی کرتے ہیں کہ افہام وتفہیم ممکن ہی نہیں۔ اس کے

مقابل، میرا استدلال یہ ہے کہ مشترکہ نیک نیتی اور کوشش بسیار کے ذریعے نہایت دوررس افہام وتفہیم ممکن ہے۔ مزید براں، اس کوشش کا بڑا صلہ یہ ہے کہ اس عمل میں نہ صرف اپنے بلکہ دوسروں کے خیالات کا بھی بہتر فہم حاصل کر سکتے ہیں اس مضمون کا مقصد اضافیت پسندی کو اس کے وَسیع ترین مفہوم ہیں چیلنج کرنا ہے اور یہ چیلنج بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ کیونکہ آج اسلحہ کی پیداوار میں ہوش ربا اضافے نے (انسانی) بقا کو افہام وتفہیم کا ہم معنی بنادیا ہے۔

II

اگرچہ میں روایت کا مداح ہوں لیکن میں اسی کے ساتھ آزاد خیال کا بھی روایتی طرفدار ہوں: میرا موقف ہے کہ تقلید علم کی موت ہے کیونکہ علم کی ترقی کلیتاً اختلاف کے وجود پر منحصر ہے۔ بجا کہ اختلاف تنازعہ، اور بالآخر تشدد کا سبب بن سکتا ہے، اور یہ امر، میرے خیال میں، نہایت تکلیف دہ ہے، کیونکہ میں تشدد سے متنفر ہوں۔ تاہم، اختلاف، بحث، استدلال۔۔ دوطرفہ تنقید۔۔ پر بھی منتج ہوسکتا ہے۔ اور میرے نزدیک یہ بات نہایت اہم ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ایک بہتر اور زیادہ پرامن دنیا کی طرف سب سے بڑی پیش رفت اس وقت ہوئی جب تلوروں کی جنگ میں لفظوں کی جنگ سے مدد لینے کا آغاز ہوا، اور بعض اوقات لفظوں کی جنگ تلواروں کی جنگ کی قائم مقام بن گئی۔اسی بنا پر میرے موضوع کی عملی اہمیت بھی ہے۔

تاہم میں اولاً اپنے موضوع کی وضاحت کرنا چاہوں گا اور یہ بتانا چاہوں گا کہ میں اس عنوان "فریم ورک فسانہ" سے کیا مراد لیتا ہوں۔ میں ایک سطور پر بحث کروں گا اور اس کے خلاف دلائل دوں گا یعنی ایک جھوٹا قصہ، جسے قبول عام حاصل ہے، بالخصوص جرمنی میں۔ وہاں سے یہ امریکہ پر حملہ آور ہوا اور جہاں یہ تقریباً پوری طرح چھاچکا ہے۔ لہٰذا، مجھے خدشہ ہے کہ میرے قارئین کی اکثریت ،شعوری یا غیر شعوری طور پر اس پر یقین رکھتی ہو گی۔فریم ورک کے افسانے کو ایک جملے میں یوں بیان کی جاسکتا ہے:

ایک معقول اور نتیجہ خیز بحث ناممکن ہے، تاوقتیکہ، فریقین فریم ورک کے بنیادی صورت پر ہم خیال نہ ہوں ،کم ازکم ، وہ بحث کی خاطر اس طرح کے فریم ورک پر متفق نہ ہو چکے ہوں۔

میں اس فسانے کی تنقید کا نشانہ بناؤں گا۔

میں نے اس فسانے کو جس طرح بیان کیا ہے اس صورت میں یہ ایک محتاط بیان، یا ایک معقول تہدید محسوس ہوتی ہے جسے عقلی مباحثہ میں پیش رفت کی خاطر دھیان میں رکھنا ضروری ہے۔ بعض اصول پر مبنی ہے۔ اس کے برعکس، میں یہ سمجھتا ہوں کہ یہ نہ صرف کاذب بلکہ مفسدانہ بیان ہے جو عمومی اعتقاد کی صورت میں نوع انسانی کی وحدت کو پارہ پارہ کردے گا، اور تشدد اور جنگ کے امکان کو بہت بڑھا دے گا۔ یہی وجہ ہے کہ میں اس سے نبرد آزما ہونا اور اس کا ابطال کرنا چاہتا ہوں۔ میں ابتدا ہی یہ کہہ دینا چاہتا ہوں کہ اس فسانے میں شمہ بھر صداقت ضرور موجود ہے۔ اگرچہ میں یہ کہتا ہوں کہ یہ بیان انتہا درجے کی مبالغہ آرائی ہے کہ فریقین کے مابین مشترک فریم ورک نہ ہونے کی صورت میں نتیجہ خیز بحث ومباحثہ ناممکن ہے مجھے یہ بات تسلیم کرنے میں کوئی عار نہیں کہ فریقین میں مشترک فریم ورک نہ ہونے کی صورت میں وتمحیص مشکل ضرور ہوسکتی ہے۔ اگر فکری سانچہ میں بہت ہی کم اشتراک ہوگا تو بھی گفتگو مشکل ہوگی اور فکری سانچوں کے مابین مماثلت جتنی زیادہ ہوگی بحث وتمحیص اتنی ہی آسان ہوگی۔ درحقیقت اگر فریقین تمام نکات پر متفق ہو جائیں تو ظاہر ہے کہ اس سے زیادہ سہل اور خوشگوار گفتگو ممکن نہیں ۔۔ اگرچہ یہ کسی قدر غیر دلچسپ ہوسکتی ہے۔

لیکن نتیجہ خیزی کے بارے میں کیا کہا جائے ؟ اس فسانے کو جس طرح میں نے بیان کیا ہے اس کے مطابق یہ نتیجہ خیز بحث کو ناممکن قرار دیتا ہے۔ اس کے برخلاف میں اس دعوع کروں گا کہ بہت سے معاملات میں مشترک الخیال افراد کے درمیان بحث بھی غالباً نتیجہ خیز نہ ہوگی خواہ وہ اسے خوش گوار اور انتہائی قابل اطمینان ہی کیوں نہ سمجھتے ہوں ۔ جبکہ بالکل مختلف فکری سانچہ کے مابین مباحثہ بے انتہا نتیجہ خیز ہوسکتا ہے، اگرچہ یہ بالعموم نہایت مشکل ہوتا ہے اور شاید کسی قدر ناخوش گوار بھی۔ (البتہ یہ ممکن ہے کہ ہم اس سے لطف اندوز سیکھ جائیں)

میرا خیال ہے کہ کسی بحث سے فریقین جتنا زیادہ مستفید ہوں، اسے اتنا ہی نتیجہ خیز قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس کا مطلب ہے: فریقین سے کتنے دلچسپ اور مشکل سوال پوچھے گئے، انہیں نئے سے نئے جوابات کے بارے میں سوچنے کی کتنی ترغیب ملی، ان کی اپنی آرا کس قدر متزلزل ہوئیں، اور اس گفتگو کے بعد کتنے نئے گوشے واہوئے، مختصراً یہ کہ ان کا

فکری افق کس قدر وسیع ہوا۔

ان معنوں میں بحث کی نتیجہ خیزی کا انحصار ہمیشہ اس پر ہو گا کہ فریقین کی آراء کے مابین حقیقی بعد کتنا ہے۔ یہ بعد جتنا زیادہ ہو گا، گفتگو اتنی ہی زیادہ نتیجہ خیز ہوسکتی ہے۔ تاوقتیکہ ایسی گفتگو سرے سے ممکن ہی نہ ہو، جیسا کہ فریم ورک کے فسانے کا اصرار ہے۔

III

لیکن کیا یہ ناممکن ہے؟ آیئے اس کی ایک انتہائی مثال پر نظرڈالتے ہیں۔ ہیروڈوٹس نے شاہ فارس دارا اول کی ایک نہایت دلچسپ لیکن وحشت ناک حکایت بیان کی ہے۔ وہ اپنے ملک کے یونانی باسیوں کو سبق سکھانا چاہتا تھا، جن میں اپنے مردوں کو جلادینے کا رواج تھا۔ ہیروڈوٹس بیان کرتا ہے کہ "دارا نے اپنی سلطنت میں بسنے والے یونانیوں کو طلب کیا اور ان سے استفسار کیا وہ کتنی رقم کے عوض اپنے بزرگوں کے مرنے پر انہیں(جلانے کی بجائے) کھاجانے پر راضی ہو جائیں گے۔ ان کا جواب تھا کہ روئے زمین پر کوئی ایسی چیز نہیں جو انہیں ایسا کرنے پر آمادہ کر سکے۔ اس نے یونانیوں کی موجودگی میں ، مترجم کی مدد سے ، ان سے پوچھا کہ وہ اپنے بزرگوں کے مرنے پر ان کو جلادینے کا کیا معاوضہ لیں گے۔ (یہ سن کر) وہ چیخنے چلانے لگے اور منت سماجت کرنے لگے کہ ایسی مکروہ بات کوتو زبان پر بھی نہیں لانا چاہئے"۔

مجھے شبہ ہے کہ دارا فریم ورک کے فسانے کی صداقت کو ثابت کرنا چاہتا تھا۔ دراصل، اس سے ہمیں یہ سمجھانا مقصود ہے کہ دو فریقوں مکالمہ ناممکن ہے چاہے اس میں مترجم کی سہولت بھی موجود ہو۔ یہ "تصادم " کی ایک انتہائی مثال تھی۔۔ تصادم ایک ایسا لفظ ہے جو اس فسانے کی صداقت کے مویدین میں بہت زیادہ رائج ہے ،اور یہ لفظ استعمال کرنے سے ان کا مقصد ہماری توجہ اس حقیقت کی طرف مبذول کرانا ہوتا ہے کہ تصادم شاذ ہی نتیجہ خیز ہوسکتا ہے۔

لیکن اگر یہ تسلیم کر کیا جائے کہ دارا نے واقعی ایسے مجادے کا اہتمام کیا تھا، تو کیا یہ مجادلہ حقیقتاً بے نتیجہ رہا؟ مجھے اس سے انکار ہے۔ اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ اس تجربے یہ دونوں فریق لرز گئے تھے۔خود مجھے بھی آدام خوری کا خیال اتنا ہی کر یہہ لگتا ہے جتنا دارا کے دربار میں یونانیوں کومحسوس ہواتھا، اور میں سمجھتا ہوں کہ میرے قارئین کے احساسات

بھی ایسے ہی ہوں گے۔لیکن یہ احساسات ہمیں اس نتیجے کو زیادہ بہتر طور پر سمجھنے اور اس کی اہمیت کو زیادہ بہتر طور پر محسوس کرنے کے قابل بنا سکتے ہیں جو ہیروڈوٹس اس قصے سے اخذ کرنا چاہتا تھا۔ پندار نے فطرت اور رواج کے درمیان جو تفریق کی تھی، اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ہیروڈوٹس یہ صلاح دیتا ہے کہ ہمیں اپنی رسوم سے مختلف رسوم اور رواجی قوانین کے بارے میں رواداری بلکہ احترام کا رویہ اپنانا چاہئے ۔ یہ تصادم اگر واقعتاً رونما ہوا تھا تو اس کے کچھ شرکا کا ردعمل ضرور کشادہ ذہنی کا حامل رہا ہوگا، اور اس قصے کے حوالے سے ہیروڈوٹس ہم سے بھی ایسے ہی ردعمل کا تقاضا کرتا ہے۔

اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مختلف فکری سانچوں سے گہری وابستگی رکھنے والے افراد میں گفتگو کے بغیر بھی نتیجہ خیز مجادے کا امکان موجود ہوتا ہے۔ اصل میں ہمیں بہت زیادہ توقع نہیں رکھنی چاہئے: ہمیں یہ امید نہیں رکھنی چاہئے کہ کسی مجادے یا طول طویل بحث کا انجام شرکا کے "اتفاق رائے" پر ہوگا۔

لیکن کیا اتفاق رائے ہر حال میں پسندیدہ ہوتا ہے؟ فرض کیجئے کوئی نظریہ یا مفروضہ زیر بحث ہے اور ہمیں یہ فیصلہ کرنا ہے کہ آیا وہ صدق ہے یا کاذب ہم ۔۔ یعنی مباحثے کے عاقل شاہدین یا منصفین ۔۔ اصلاً یہی چاہیں گے کہ بحث کا اختتام تمام فریقوں کے اس اتفاق رائے پر ہو کہ نظریہ سچ ہے اگر وہ واقعتاً سچ ہو، یا یہ نظریہ کاذب ہے اگر وہ واقعتاً کاذب ہو: ہم یہ پسند کریں گے کہ اگر ممکن ہو تو مباحثے کا اختتام ایک درست فیصلے پر ہو اور ہم یہ نہیں چاہیں گے کہ کسی ایسے نظریے کے سچ ہونے پر اتفاق کر لیا جائے جو حقیقتاً باطل ہو، اور اگر یہ نظریہ سچ ہو تب بھی ہم عدم اتفاق کو ترجیح دیں گے اگر اس کے حق دیئے جانے والے دلائل نتیجے کی صحت پر دلالت نہ کرتے ہوں ۔ اس طرح کے معاملے میں ہمارے نزدیک بحث کے باثمر ہونے کا معیار ہونا چاہئے کہ آراء کے تصادم کے نتیجے میں شرکائے بحث کتنے پر مغز دلائل پیش کرتے ہیں چاہے یہ دلائل فیصلہ کن نہ بھی ہوں۔ کیونکہ انتہائی سطحی معاملات کے سوا فیصلہ کن دلائل شاذ ہی دستیاب ہوتے ہیں۔ البتہ کسی نظریے کی مخالفت میں پیش کئے جانے والے دلائل کافی حد تک ٹھوس ہو سکتے ہیں۔

ہیرودوٹس کا بیان کردہ قصہ ایک ایسی انتہائی صورت حال کو پیش کرتا ہے جس میں اتفاق رائے کا سرے سے کوئی امکان نہیں تھا۔لیکن اس قصے پر دوبارہ نظر ڈالتے ہوئے ہم

یہ جان سکتے ہیں کہ یہ مجادلہ کچھ تو مفید رہا ہوگا اور یہ کہ اگر فرصت اور صبر میسر ہوں ۔۔۔ جو کم از کم ہیروڈوٹس کو میسر تھے ۔۔۔ تو یہ مجادلہ ضرور باثمر رہا ہو گا کم از کم ہیروڈوٹس کے کیئے۔

IV

میری رائے ہے کہ ایک طرح سے ہم خود اور ہمارے رویے اسی نوع کے مجادلوں اور غیر فیصلہ کن مباحثوں کا نتیجہ ہیں۔

میرے نقطۂ نظر کا خلاصہ اس قضیے میں بیان کیا جاسکتا ہے کہ ہماری مغربی تہذیب مختلف ثقافتوں کے تصادم اور کش کش اور فکری سانچوں کے مابین ٹکراؤ کا نتیجہ ہے۔

اس بات کا بڑے پیمانے پر اعتراف کیا جاتا ہے کہ ہماری تہذیب ۔۔۔ جسے اس کی بہترین صورت میں ذرا توصیفی انداز میں ایک عقلیت پسند تہذیب کہا جاسکتا ہے ۔۔۔ مجموعی طور پر یونانی و رومی تہذیب کا نتیجہ ہے۔ اس نے اپنی بیشتر خصوصیات ، مثلاً حروف تہجی اور عیسائیت، نہ صرف رومنوں اور یونانیوں کے مابین تصادم بلکہ یہودی، فینیقی اور مشرق وسطیٰ کی دوسری تہذیبوں کے ساتھ ٹکراؤ، اور المانوی اور اسلامی یورشوں کے نتیجے میں پیدا ہونے والے تصادم کے ذریعے بھی حاصل کیں۔

لیکن اس عدیم المثال یونانی کرشمے ۔۔۔ یونانی شاعری ، فن ، فلسفہ اور سائنس کا عروج ۔۔۔ کے بارے میں کیا کہا جائے جو مغربی عقلیت پسندی کا اصل ماخذ ہے؟ متعدد برسوں سے میں اس بات پر زور دیتا رہا ہوں کہ یونانی کرشمہ بھی " جہاں تک اس کی توجیہہ ممکن ہے" بڑی حد تک ثقافتی تصادم کا نتیجہ تھا۔ میرا خیال ہے کہ ہیروڈوٹس اپنی "تاریخ" میں ہمیں یہی سبق دینا چاہتا ہے۔

آیئے ذرا یونانی فلسفے کے آغاز پر نظر ڈالتے ہیں۔ اس کی ابتدا ایشیائے کوچک جنوبی اطالیہ اور سسلی کی یونانی نوآبادیوں میں ہوئی۔ یہ ایسے مقامات تھے جہاں ایک طرف مشرق میں یونانی نوآبادکاروں کا عظیم مشرقی تہذیبوں سے سامنا ہوا اور انہیں ان تہذیبوں سے برسر پیکار ہونا پڑا اور دوسری طرف مغرب میں وہ سسلی اور کارتھیج کے باشندوں اور اطالویوں اور تسکانیوں سے نبرد آزما ہوئے۔ یونانی فلسفے پر ثقافتی تصادم کا اثر طالیس کے بارے میں ملنے والی اولین روایات سے ظاہر ہوتا ہے۔ ہیرقلیطس پر اس کے اثرات واضح

ہیں ۔لیکن یہ تصادم لوگوں کو کس طرح باقدانہ غور فکر پر اکساتا ہے اس کی حقیقت خانہ بدوش بھاٹ زینوفان کے ہاں پوری طرح کھل کر سامنے آتی ہے۔اگر چہ مختلف مواقع پر میں اس کی کچھ سطروں کا حوالہ دے چکا ہوں لیکن یہاں دوبارہ انہیں نقل کروں گا کیونکہ وہ نہایت خوبصورتی سے میرے نقطے کی وضاحت کرتی ہیں:

حبش کے لوگ کہتے ہیں کہ دیوتا چپٹی ناکوں اور کالے رنگ والے ہیں
اور اہل تھریس کی دانست میں ہیں نیل چشم وسرخ مودیوتا
اگر چوپایوں ، گھوڑوں اور شیروں کو بھی ہاتھوں ایسی نعمت مل گئی ہوتی اور ان کو ابن آدم کی طرح
شبہیں کھینچنے کا ۔۔ بت تراشی کا ہنر آتا
تو یوں ہوتا
کہ گھوڑے اپنے جیسے دیوتا اور چوپائے اپنے جیسے چوپایوں
کی تصویریں بناتے
اور پھر ان یوتاؤں کے بت اپنی اپنی شکل وصورت کے مطابق ڈھال لیتے
اگر چہ ابتدا سے ہی دیوتاؤں نے ہم کو ساری آ گاہی نہیں بخشی
مگر ہم رفتہ رفتہ اپنی تحقیق وتجسس سے
حقیقت ہائے اشیا کو
سمجھنے لگتے ہیں پہلے سے کچھ بہتر
قیاس اپنا یہ کہتا ہے کہ یہ چیزیں صداقت سے مماثل ہیں
جہاں تک اصل ایقانی صداقت کا تعلق ہے
کسی کو بھی نہیں معلوم یہ کیا ہے
ابد تک اس کو نا معلوم رہنا ہے
(یہ ''دریائے نمی دائم'' یونہی بے سمت بہنا ہے)
نہ دیوتاؤں کے بارے میں
نہ سب اشیا کے بارے میں
سبھی کچھ جان لینے کا کوئی امکان باقی ہے۔

لیکن اتفاقاً آدم سے کبھی حتمی صداقت کوئی صادر ہو بھی جائے تو وہ خود اس سے سراپا بے خبر ہو گا

حقیقت صرف اتنی ہے کہ یہ سب کچھ
قیاسوں اور اندازوں کا
اک پیچیدہ اور الجھا ہوا سا عنکبوتی تار ہے اور بس۔

اگر چہ برنٹ اور دوسرے مصنفین نے اس بات سے انکار کیا ہے، لیکن میرا خیال ہے کہ متقدم مفکرین میں شاید سب سے بڑا مفکر پار مینیڈیز زینوفان سے متاثر تھا۔ وہ انسانی رواج سے بالا واحد حتمی صداقت اور فانی انسانوں کے قیاسات، آراء اور رسوم کے مابین زینوفان کے قائم کردہ امتیاز کو اختیار کر لیتا ہے۔ کسی بھی مسئلہ یا نفس موضوع (مثلاً دیوتاؤں) کے بارے میں متعدد متصادم آراء اور روایات ہمیشہ ہی موجود رہی ہیں، جس سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ یہ سب سچ نہیں ہوسکتیں، کیونکہ ان میں اختلاف ہونے کی صورت میں کسی ایک ہی کے سچ ہونے کا امکان ہوسکتا ہے۔ چنانچہ اس طرح یہ بات سامنے آتی ہے کہ پار مینیڈیز (جو پنڈار کا ہم عصر تھا اور افلاطون نے فطرت اور رواج کے مابین امتیاز کو پنڈار سے منسوب کیا ہے) ہی وہ پہلا مفکر تھا جس نے ایک طرف سچائی یا حقیقت اور دوسری طرف رواج یا رواجی رائے۔۔۔سنی سنائی بات، قرین قیاس اسطور۔۔۔ کے مابین واضح امتیاز قائم کیا۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایسا نتیجہ تھا جسے اس نے زینوفان اور ثقافتی تصادم سے اخذ کیا تھا۔اسی نے ایک ایسا نظریہ سجھایا جواب تک پیش کئے جانے والے تمام نظریات میں انتہائی جرات مندانہ ہے۔

یونانی سائنس۔۔۔ریاضی اور ہیئت۔۔۔ کے ارتقاء میں ثقافتی تصادم کے کردار سے ہم بخوبی آگاہ ہیں، اور بڑی صراحت کے ساتھ یہ بتایا جاسکتا ہے کہ مختلف تصادمات کس طرح ثمر آور ثابت ہوئے۔ حریت، جمہوریت، رواداری، علم، سائنس اور عقلیت کے بارے میں ہمارے تصورات کی جڑیں ان ثقافتی تصادمات میں تلاش کی جاسکتی ہیں۔

ان تمام تصورات میں عقلیت کا تصور میرے نزدیک نہایت بنیادی حیثیت کا حامل ہے۔

جہاں تک مختلف مصادر سے ہمیں پتہ چلتا ہے، عقلی یا تنقیدی بحث کی دریافت

انہی تصادمات کے زمانے میں ہوئی اور اولین آیونیائی جمہوریتوں کے عروج کے ساتھ بحث مباحثہ ایک روایات بن گیا۔

V

دنیا کی تفہیم کے مسئلے اور سائنس کے ارتقا پر اس کے اطلاق کے حوالے سے عقلیت دو اجزائے ترکیبی پر مشتمل ہے، یہ دونوں قریب قریب یکساں اہمیت رکھتے ہیں۔ پہلا جزو شعری اختراع کا ہے یعنی قصہ گوئی یا فسانہ طرازی: کائنات کی توجیہہ کرنے والے قصوں کی اختراع۔ ابتداً، یہ اکثریا شاید ہمیشہ متعدد خداؤں کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں۔ لوگ محسوس کرتے ہیں کہ وہ نادیدہ قوتوں کے قبضے میں ہیں، اور ان قوتوں کے بارے میں قصے یا کہانیاں گھڑ کر وہ کائنات اور حیات وممات کو سمجھنے اور اس کی توجیہہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

پہلا جزو ترکیبی اتنا ہی قدیم ہے جتنا خود انسانی زبان، اور یہ بے حد اہمیت کا حامل اور غالباً آفاقی ہے: تمام قبائل اور اقوام میں ایسی توجیہی کہانیاں، بالعموم پریوں کی کہانیوں کی صورت میں، پائی جاتی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ توجیہہ اور توجیہی کہانیوں کی اختراع انسانی زبان کے بنیادی وظائف میں شامل ہے۔

دوسرا جزو ترکیبی، مقابلتاً زیادہ قدیم نہیں۔ یہ خاص یونانی دکھائی دیتا ہے، اور یونان میں تصنیف و تالیف کے رائج ہونے کے بعد وجود میں آیا تھا۔ اس کا آغاز دوسرے آیونیا فلسفی انکسیمینڈر سے ہوا۔ یہ دوسرا جزو، تنقید اور مختلف توجیہی اساطیر پر تنقیدی بحث کی ایجاد ہے، اور اس کا شعوری مقصد ان کی اصلاح و ترقی ہے۔

بلاشبہ وسیع پیمانے پر توجیہی اسطور سازی کی بڑی مثال ہیساڈ کی کتاب ''دیوتاؤں کا شجرہ'' ہے۔ یہ یونانی دیوتاؤں کی پیدائش، ان کے اعمال اور بداعمالیوں کی داستان ہے۔ کوئی بھی شخص دنیا کی سائنسی توجیہہ کے ارتقا کے ضمن میں ''دیوتاؤں کا شجرہ'' کو پیش کرنا، بمشکل ہی پسند کرے گا۔ تاہم میں نے یہ تاریخی قیاس پیش کیا ہے کہ اولین انتقادی کونیاتی فلسفی، انکسیمینڈر نے ہیساڈ کی ''دیوتاؤں کا شجرہ'' کے ایک پیرے کو اس مقصد کے لئے استعمال کیا، جس کی پیش بینی ہومر کی ''ایلیڈ'' میں بھی ملتی ہے۔

میں اپنے اس قیاس کو وضاحت سے بیان کرتا ہوں۔ روایت کے مطابق،

انکسیمینڈر کے استاد اور عزیز اور کونیاتی فلاسفہ کے آیو نیائی مکتب کے بانی، طالیس کی تعلیم یہ تھی کہ" زمین پانی پر قائم ہے جس پر یہ جہاز کی مانند تیر رہی ہے"۔(طالیس کا مقصد زلزلوں کی توجیہہ کرنا تھا)طالیس کے شاگرد، عزیز اور پیرو، انیکسیمینڈر نے اس خام قصے سے انحراف کیا۔ اس کا یہ نیا نظریہ حقیقی انقلابی کردار کا حامل تھا، کیونکہ اس کا کہنا تھا،" زمین کسی چیز کے سہارے پر قائم نہیں، بلکہ زمیں اس وجہ سے ساکن ہے کہ یہ تمام دوسری اشیا سے یکساں فاصلے پر واقع ہے۔ اس کی صورت ڈرم کی طرح ہے۔ ہم اس کی ہموار سطح پر چلتے پھرتے ہیں جبکہ دوسری سطح مخالف سمت میں ہوتی ہے۔"

اس جرات مندانہ تصور نے ارسٹارکس اور کوپرنیکس کے تصورات کو ممکن بنایا، بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ یہ تصور نیوٹن کی (بیان کردہ) قوتوں کی پیش بینی بھی کرتا ہے۔ یہ تصور کس طرح وجود میں آیا؟ میرا قیاس ہے کہ یہ طالیس کو اسطور کے خالصتاً منطقی انتقاد سے ظہور پذیر ہوا۔ یہ تنقید بالکل سادہ ہے: اگر ہم کائنات میں زمین کے مقام وقیام کے مسئلے کو یہ کہہ کر حل کریں کہ یہ سمندر کے سہارے قائم ہے، جیسا کہ ایک جہاز پانی پر ٹھہرا ہوتا ہے، تو نقاد کے مطابق، کیا ہم ایک اور مسئلہ اٹھانے پر مجبور نہیں ہو جاتے۔ یعنی یہ کہ سمندر کے مقام وقیام کی کیا توجیہہ ہوگی؟ لیکن اس کا مطلب یہ ہوا گا کہ سمندر کے کئے بھی کوئی سہارا تلاش کیا جائے، اور پھر اس سہارے کے لئے کوئی اور سہار۔ ظاہر ہے اس طرح لامتناہی تسلسل لازم آئے گا۔ اس سے کس طرح رفع کیا جاسکتا ہے؟

بظاہر ایسا دکھائی دیتا تھا کہ کوئی بھی متبادل توجیہہ اس خوفناک الجھن سے بچنے میں کامیاب نہیں ہوسکتی تھی، لیکن اس الجھن سے پاک توجیہہ کی تلاش میں، میرا قیاس ہے کہ انیکسیمینڈر کے ذہن میں ہیساڈ کا ایک اقتباس تھا جس میں وہ ایلیڈ میں پائے جانے والے ایک تصور کو بہتر بناتا ہے۔ اس اقتباس میں یہ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ طارطاس زمین سے بالکل اتنی ہی گہرائی میں واقع ہے جتنا کہ یورینس یا آسمان اس سے بلندی پر۔

ہیساڈ کی عبادت یہ ہے" نو دن اور نو راتیں ایک برنجی سندان آسمانوں سے اترے گا اور دسویں روز زمین پر پہنچے گا اس نو دن اور راتیں ایک برنجی سندان زمین سے گرنا شروع ہوگا اور دسویں دن طارطاس پر پہنچے گا" اس عبادت سے ہی انیکسیمینڈر کے ذہن میں یہ بات آئی ہوگی کہ ہم کائنات کا نقشہ اس طرح بناسکتے ہیں کہ زمین وسط میں ہو اور آسمانی

محراب نصف کرے کی مانند اس کے اوپر۔ تناسب کا تقاضا ہے کہ ہم طارطاس کو اس کرے کا نصف زیریں قرار دیں۔ اسی طرح ہم انیکسیمینڈر کی اس تعبیر تک پہنچ جاتے ہیں جو ہم تک منتقل ہوئی ہے۔ یہ تعبیر لامتناہی تسلسل کے عقدے کو حل کرنے میں کامیاب ہو جاتی ہے۔

میرا خیال ہے کہ اس عظیم الشان اقدام کی ایسی ہی قیاسی توجیہہ کی ضرورت ہے جس کی بنا پر انیکسیمینڈر اپنے استاد طالیس پر بازی لے گیا۔ مجھے محسوس ہوتا ہے کہ میرا قیاس اس اقدام کو زیادہ قابل فہم اور ساتھ ہی ساتھ زیادہ مرعوب کن بھی بنایا ہے، کیونکہ اب اسے ایک نہایت مشکل مسئلے کے عقلی حل کے طور پر سمجھا جاسکتا ہے۔۔۔ معنی زمین کے قیام کا مسئلہ

تاہم طالیس پر انیکسیمینڈر کی تنقید اور اس کی ایک نئے قصہ کی تنقید تشکیل بے ثمر ہی رہتی اگر روایت پر عمل نہ کیا جاتا۔ ہم اس حقیقت کی توجیہہ کس طرح کر سکتے ہیں کہ اس روایت پر عمل کیا گیا۔ طالیس کے بعد ہر نسل ایک نئی اسطور کیوں وضع کرتی رہتی؟ میں نے ایک اور قیاس کی مدد سے اس کی توجیہہ کرنے کی کوشش کی ہے کہ طالیس اور انیکسیمینڈر نے مل کر ایک نئی مکتبی روایت ۔۔ انتقادی روایت ۔۔ کی داغ بیل ڈالی۔ یونانی عقلیت پسندی اور یونانی انتقادی روایت کو انتقادی دبستان کی حیثیت دینے کی میری کوشش سراسر قیاسی ہے۔ دراصل، یہ بجائے خود ایک نوع کی اسطور ہے۔ پھر بھی یہ ایک بے نظیر مظہر یعنی آیونیائی دبستان کی عمدہ توجیہہ کرتی ہے۔ اس دبستان میں چار یا پانچ نسلوں تک ، ہر نسل نے پچھلی نسل کی تعلیمات پر انتہائی ذہانت سے نظر ثانی کا کام جاری رکھا۔ نتیجتاً اس دبستان نے اس روایت کی بنیاد ڈالی جسے ہم سائنسی روایت کا نام دے سکتے ہیں: تنقید کی روایت جو پانچ صدیوں تک زندہ رہی، جس نے چند خطرناک یورشوں کا مقابلہ کیا اور بالآخر شکست سے دوچار ہوگئی۔

تنقیدی منہاج اس انتقادی روایت کی تشکیل کرتا ہے جس کی رو سے کسی موصولہ حکایت یا توجیہہ کو تنقید کا نشانہ بنایا جاتا ہے اور پھر ایک نئی، بہتر ، اور فکر انگیز حکایت سامنے آتی ہے اور اس حکایت کو از سر نو تنقید کی کسوٹی پر پرکھا جاتا ہے۔ میرا دعویٰ ہے کہ کہ یہی منہاج سائنسی منہاج ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ انسانی تاریخ میں ایک ہی مرتبہ ایجاد ہوا۔ مغرب میں اس کا خاتمہ اس وقت ہو جب فاتح اور متعصب عیسائیت نے ایتھنز میں

درسگاہوں کو بند کردیا اگر چہ مشرق وسطیٰ میں اس کا چلن کچھ دیر باقی رہا۔ قرون وسطیٰ کے دوران پر نوحہ خوانی ہوتی رہی اور نشاۃ الثانیہ میں اسے دوبارہ ایجاد نہیں کیا گیا بلکہ یونانی فلسفے اور یونانی سائنس کی بازیافت کے ساتھ اسے ایک بار پھر (مشرق سے) درآمد کیا گیا۔ ہمیں دوسرے جزو ترکیبی ۔۔ یعنی انتقادی بحث کا منہاج ۔۔ کی یکتا ئیت کا ادراک مکابت، خصوصاً مذہبی اور نیم مذہبی، مکاتب کے قدیمی مسلمہ وظیفے پر غور کرنے سے ہوتا ہے۔ ان کا کارمنصبی مکتب کے بانی کی تعلیمات کو خالص شکل میں محفوظ رکھنا رہا ہے اور ہے ۔لہٰذا، تعلیمات میں ترامیم شاذونادر ہی کی جاتی ہیں اور اکثر وبیشتر ان کا سبب غلطی یا غلط فہمی کو قرار دیا جاتا ہے۔ جب یہ ترامیم دانستہ طور پر کی جاتی ہیں تو انہیں بطور قاعدہ خفیہ طور پر عمل میں لایا جاتا ہے، کیونکہ بصورت دیگر یہ ترامیم نفاق اور فرقہ بندی پر منتج ہوتی ہیں لیکن آیونیائی دبستان میں ہمیں ایک نئی مکتبی روایت ملتی ہے جس نے اساتذہ کی تعلیمات کو ہر نئی نسل میں محفوظ رکھنے کے ساتھ ساتھ ان کے انحراف بھی کیا۔

اس بے مثل مظہر کی میری قیاس توجیہہ یہ ہے کہ بانی، مکتب طالیس نے اپنے عزیز، شاگرد اور بعدازاں اپنے جانشیں، انیکسیمینڈر کو یہ حوصلہ دیا کہ آیا وہ خود اس کی اپنی پیش کردہ توجیہہ کی نسبت زمین کے قیام ومقام کی کوئی بہتر توجیہہ پیش کرسکتا ہے۔

خواہ واقعتاً ایسا ہی ہوا ہو، انتقادی منہاج کی ایجاد ثقافتی تصادم کے اثرات کے بغیر ممکن نہیں تھی۔ اس کے نتائج بے پناہ اہمیت کے حامل تھے۔ چار یا پانچ نسلوں کے دوران ہی یونانیوں نے یہ دریافت کرلیا کہ زمین، چاند اور سوچ کرے ہیں، یہ کہ چاند زمین کے گرد گھومتا ہے، اور ہمیشہ سورج کو ''حسرت'' سے تکتے ہوئے ۔ اس بات کی توجیہہ اس مفروضے کی مدد سے کی جاسکتی ہے کہ وہ روشنی سورج سے مستعار لیتا ہے۔ کچھ مدت بعد ہی انہوں نے یہ قیاس بھی وضع کرلیا کہ زمین گردش کرتی ہے، اور یہ سورج کے گرد گھومتی ہے۔ لیکن یہ متاخر مفروضے افلاطونی مکتب اور خصوصاً ارسطور کے سبب، جلد ہی قصہ پارینہ بن گئے۔ (یہاں اصل متن میں ارسطو کی جگہ ارسٹارکس ہے جو شاید طباعت کی غلطی ہے۔ مترجم)

ان کونیاتی یا ہیئتی تحقیقات پر مستقبل کی سائنس کی بنیاد استوار ہوئی، انسانی علم کا آغاز ہماری دنیا کو انتقادی طور پر سمجھے کی جرات مندانہ اور امید افزا کوشش سے ہوا۔ اس

دیرینہ خواب کی تکمیل نیوٹن کی صورت میں ہوئی۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ نوع انسانی کو مکمل شعور صرف نیوٹن کے وقت سے حاصل ہوا۔ یعنی کائنات میں اپنے مقام کا شعور۔

یہ بات ثابت کی جاسکتی ہے کہ یہ ارسطو سازی پر تنقیدی بحث کے منہاج کے اطلاق کا نتیجہ ہے۔۔ اسطور سازی ہماری ان کوششوں کا نام ہے جو ہم دنیا کو سمجھنے اور اس کی توجیہہ کرنے کی خاطر کرتے ہیں۔

VI

اگر ہم اس پیش رفت پر نگاہ بازگشت ڈالیں تو ہم اس بات کو بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں کہ کسی گھمبیر مسئلے پر تنقیدی بحث یا کسی مجادے سے ہمیں یہ توقع کیوں نہیں رکھنی چاہئے کہ اس کے فوری اور حتمی نتائج بھی برآمد ہوں گے۔ صداقت تک رسائی سہل نہیں۔ پرانے نظریات پر تنقید، اور نئے نظریات کی فکر انگیز اختراع، دونوں کے لئے فہم و فراست کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ بات محض طبعی علوم پر نہیں بلکہ تمام شعبہ ہائے علم پر صادق آتی ہے۔

سنجیدہ تنقیدی مباحث ہمیشہ بڑے کٹھن ہوتے ہے۔ خلاف عقل انسانی عناصر ان میں دخل اندازی کرتے رہتے ہیں۔ ایک عقلی، یعنی تنقیدی بحث کے بیشتر شرکا کے لئے بطور خاص یہ سمجھنا مشکل ہوتا ہے کہ وہ اس بات کو فراموش کردیں جو تقریری مقابلوں کی انجمن میں ہر ایک کو سکھائی جاتی ہے۔ ان پر یہ سیکھنا لازم ہے کہ تقریری مقابلے میں جیت کوئی معنی نہیں رکھتی ۔۔ البتہ زیر بحث مسئلہ کے متعلق معمولی وضاحت، بلکہ اپنے یا اپنے مخالف کے موقف کی بہتر تفہیم کے ضمن میں معمولی سی پیش رفت بھی بہت بڑی کامیابی ہے۔ ایک بحث جس میں آپ جیت تو جائیں لیکن وہ آپ کو ذراسا بھی تبدیل کرنے یا ابہام کو دور کرنے میں ناکام رہے تو ایسی بحث کو سراسر وقت کا ضیاع کہنا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ کسی بھی فرد کو اپنے موقف کو درپردہ تبدیل نہیں کرنا چاہئے بلکہ یہ تبدیلی عیاں ہونی چاہئے اور اس کے مضمرات کی چھان بین ہونی چاہئے۔

ان معنوں میں عقلی بحث کمیاب ہے۔ لیکن یہ ایک اہم نصب العین ہے اور ہم اس سے لطف اندوز ہونا سیکھ سکتے ہیں۔ اس کا ہدف تبدیلی، رائے نہیں، اور اس کی اپنی توقعات واجبی سی ہیں: اگر ہمیں یہ احساس ہو کہ ہم نئے زاویہ ءنظر سے چیزوں کو دیکھ سکتے ہیں، یا یہ کہ ہم صداقت سے ذرا قریب تر ہو گئے ہیں ۔۔ اتنا ہی کافی ہے بلکہ کافی سے، بھی

بہت زیادہ۔

VII

آیئے فریم ورک کے افسانے کی طرف دوبارہ رجوع کرتے ہیں۔ اس فسانے کو ایک بدیہی صداقت قرار دینے میں متعدد رجحانات کی کارفرمائی ہوسکتی ہے۔

ان میں سے ایک رجحان کا میں قبل ازیں تذکرہ کر چکا ہوں جو حاصل بحث کے ضمن میں ضرورت سے زیادہ رجائی توقعات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ توقع کہ ہر نتیجہ خیز بحث کا انجام صداقت کی فیصلہ کن اور شایان شان فتح پر ہونا چاہیئے ، جس میں ایک فریق صحیح ہوتا ہے اور دوسرا غلط ۔ لیکن جب یہ احساس ہوتا ہے کہ اکثر اوقات بحث کا یہ نتیجہ نہیں نکلتا تو اس طرح پیدا ہونے والی مایوسی بحث کی افادیت کے بارے میں حد سے بڑھی ہوئی رجائی توقعات کو قنوطیت میں بدل دیتی ہے۔

ایک دوسرا رجحان تاریخ یا ثقافتی اضافیت پسندی سے منسلک ہے، اور تقاضا کرتا ہے کہ پوری باریک بینی سے اس کا جائزہ لیا جائے ۔ یہ ایک ایسا انداز نظر ہے جس کا ماخذ شایا بابائے تاریخ ہیروڈوٹس میں تلاش کیا جاسکتا ہے۔

ہیروڈوٹس ان غیر معمولی افراد میں سے تھا جنہیں سیاست سے وسعت ذہنی نصیب ہوئی۔ اس میں شبہ نہیں کہ ابتدا میں جب اس کا واسطہ مشرق کی متعدد عجیب وغریب رسموں اور اداروں سے پڑا تو اسے سخت حیرانی ہوئی۔ لیکن اس نے ان کا احترام کرنا ، ان میں سے چند پر تنقیدی نظر ڈالنا، اور دیگر رسموں اور اداروں کو تاریخ اتفاقات کی حیثیت سے سمجھنا سیکھا: اس نے رواداری اور بردباری سیکھی، اور خود اپنے ملک کی رسموں اور اداروں کو اپنے غیر مہذب میزبانوں کی نظر سے دیکھنا بھی سیکھا۔

یہ ایک امید افزا صورت حال ہے، البتہ یہ اضافیت پسندی پر منتج ہوسکتی ہے، یعنی یہ نظریہ کہ کوئی صداقت مطلق اور معروضی نہیں۔ بلکہ ایک صداقت یونانیوں کے لئے ہے، ایک مصریوں کے لئے ، ایک شامیوں کے لئے، وعلیٰ ہذاالقیاس۔

ثقافتی اضافیت کے تصور کی ایک ایسی صورت بھی ہے جو بالکل درست ہے۔ انگلستان، آسٹریلیا اور نیوزی لینڈ میں ہم سڑک کی بائیں جانب ڈرائیو کرتے ہیں، جب کہ امریکہ اور بہت سے دوسرے ممالک میں دائیں جانب ڈرائیو کرتے ہیں ۔ سڑک پر چلنے

کے لئے کسی ایک قاعدے کی ضرورت ہوتی ہے، خواہ دایاں ہو یا بایاں۔ لیکن ان میں سے کون سا قاعدہ ہونا چاہئے؟ یہ امر قطعی طور پر منشا اور رواج پر مبنی ہے۔ اسی طرح کم یا زیادہ اہمیت کے حامل اور بہت سے قاعدے ہیں جو خالصتاً رسمی اور رواجی ہیں۔ ان میں امریکہ اور انگلستان اور انگریزی زبان کے تلفظ اور ہجوں کے لئے مختلف قاعدے بھی شامل ہیں۔ حتیٰ کہ دو بالکل مختلف ذخیرہ ہائے الفاظ کو بھی سڑک کے دو مختلف قاعدوں سے قریبی مشابہت رکھنے والے رواجی قاعدوں کے انداز میں مربوط کیا جا سکتا ہے۔ بشرطیکہ دونوں زبانوں کی نحوی ساخت میں قریبی مماثلت ہو۔ ایسے ذخیرہ ہائے الفاظ ، یا ایسے قواعد کے اختلاف کو ہم خالصتاً رواجی کہہ سکتے ہیں: دراصل ان کے درمیان (کسی ترجیحی) انتخاب کی کوئی ضرورت نہیں۔۔ یہ بالکل غیر اہم ہیں۔

جب تک اسی طرح کے رواجی ضابطے اور رسوم ہمارے زیر غور رہتے ہیں، فریم ورک کے افسانے پر سنجیدگی سے توجہ دینے کی گنجائش نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس بات کا کافی امکان ہے کہ ایک امریکی اور انگریز کے مابین ٹریفک کے قاعدے پر ہونے والی بحث کا انجام اتفاق رائے پر ہو۔ دونوں اس پر اظہار تاسف کر سکتے ہیں کہ ان کے قواعد یکساں نہیں۔ دونوں اس بات سے اتفاق کریں گے کہ اصولی طور پر ان دونوں قواعد میں سے کسی ایک کو منتخب کرنے کا سوال پیدا نہیں ہوتا ، اور یہ غیر معقول ہو گا کہ امریکہ برطانیہ سے ہم آہنگی پیدا کرنے کی خاطر بائیں ہاتھ کا قاعدہ اپنا لے۔ دونوں کے اس بات پر بھی متفق ہونے کا امکان ہے کہ برطانیہ فی الحال ایسی تبدیلی لانے سے قاصر ہے، جو پسندیدہ تو ہو سکتی ہے لیکن اس پر اٹھنے والے مصارف بہت زیادہ ہوں گے۔ اس طرح ان تمام نکات پر متفق ہو جانے کے بعد دونوں شرکا اس احسان کے ساتھ ہوں گے کہ انہوں اس بحث سے کچھ حاصل نہیں کیا

جب ہم دوسرے اداروں ، قوانین اور رسوم و رواج پر غور کرتے ہیں، مثلاً ، جن کا تعلق نظام عدل سے ہوتا ہے، تو صورت حال بالکل بدل جاتی ہے۔ اس شعبے میں مختلف قوانین اور رسوم کا اختلاف ان لوگوں کے لئے بہایت اہم ہو سکتا ہے جو ان کے تحت زندگی بسر کرتے ہیں۔ بعض رسوم بہت بے رحمانہ ہوتی ہیں جبکہ دوسری رسوم باہمی استعانت اور مصیبت زدوں کی دست گیری کا سامان فراہم کر سکتی ہیں۔ کچھ ممالک اور ان کے قوانین

آزادی کا احترام کرتے ہیں، جب کہ بعض دوسرے ممالک کے قوانین مقابلتاً کم یا بالکل ایسا نہیں کرتے۔

میری رائے میں ایسے اہم معاملات پر تنقیدی بحث نہ صرف ممکن ہے بلکہ اس کی اشد ضرورت بھی ہے۔ پروپیگنڈے اور مبنی بر حقیقت معلومات سے بے توجہی کے سبب اسے اکثر بہت مشکل بنا دیا جاتا ہے۔ لیکن یہ رکاوٹیں نا قابل عبور نہیں۔ لہٰذا، درست اطلاعات سے پروپیگنڈے کا توڑ ممکن ہے، اور اطلاعات، اگر دستیاب ہوں، تو انہیں ہمیشہ نظر انداز کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ اگر چہ امر واقعہ یہی ہے کہ انہیں اکثر نظر انداز کیا جاتا ہے۔

اس کے باوصف بعض لوگ اس فسانے کے موید ہیں کہ قوانین اور رسوم کے فکری سانچوں کو عقلی بحث لوگ اس فسانے کے موید ہیں کہ قوانین اور رسوم کے فکری سانچوں کو عقلی بحث کا موضوں نہیں بنایا جاسکتا۔ ان کا دعویٰ ہے کہ اخلاقیات قانون، یارسم، یا چلن کے متماثل ہوتی ہے، لہٰذا اس بات کا تصفیہ کرنا یا اس پر بحث کرنا ناممکن ہے کہ آیا رسوم کا ایک نظام اخلاقی طور پر دوسرے کی نسبت بہتر ہے۔ کیونکہ قوانین اور رسوم کا موجودہ نظام ہی اخلاقیات کا واحد ممکنہ معیار ہوتا ہے۔

اس نقطہ نظر کو ہیگل نے ایک فارمولے کی صورت میں بیان کیا ہے: ''جو موجود ہے وہ معقول ہے'' اور ''جو معقول ہے وہ موجود ہے'' یہاں ''جو موجود ہے'' سے کائنات مراد ہے بشمول رسوم وقوانین۔ ہیگل اس بات سے انکار کرتا ہے کہ یہ انسان کے بنائے ہوئے ہیں۔ اس کا دعویٰ ہے کہ ک ''روح کائنات'' یا ''عقل'' ان کی خالق ہے، اور جو لوگ بظاہر ان قوانین کے خالق دکھائی دیتے ہیں۔۔ عظیم انسان یا تاریخ ساز شخصیات۔۔ وہ تو محض عقل کا حساس ترین آلہ ہیں۔ وہ اپنے ''عصر'' کی ''روح'' اور بالآخر ''روح مطابق'' یعنی ''ذات خداوندی'' کا آئینہ ہوتے ہیں۔

یہ ان متعدد مثالوں میں سے ایک ہے جن میں فلاسفہ خدا کو اپنے ذاتی مقاصد کے لئے استعمال کرتے ہیں، یعنی اپنے لڑکھڑاتے دلائل کو سہارا دینے کے لئے۔

ہیگل بیک وقت اضافیت پسند بھی تھا اور مطلقیت پسند بھی: ہمیشہ کی طرح وہ ان دونوں کو روا رکھتا تھا اور اگر یہ دونوں ناکافی ثابت ہوں تو تیسری صورت بھی پیدا کر لیتا تھا۔ اور وہ کانٹ کے مابعد یعنی انتقادی یا عقلی فلاسفہ کے بعد۔۔ اصلاً جرمن فلاسفہ۔۔ کی اس

طویل زنجیر کی پہلی کڑی تھا جو فریم ورک کے فسانے کے علم بردار تھے۔ ہیگل کے مطابق صداقت فی نفسہ اضافی بھی تھی اور مطلق بھی ۔ یہ ہر تاریخ اور ثقافتی فریم ورک پر منحصر ہوتی ہے: چنانچہ فکری سانچوں کے مابین عقلی بحث ممکن نہیں۔کیونکہ ہر ایک کے پاس صداقت کا مختلف معیار ہوتا ہے۔لیکن اس کا یہ نظریہ مطلقا درست ہے کہ صداقت مختلف فکری سانچوں سے اضافی تعلق رکھتی ہے۔ کیونکہ یہ خود ہیگل کے اضافیتی فلسفے کا جزو ہے۔

VIII

آج بیشتر لوگ ہیگل کے اس دعوے کا قابل توجہ نہیں گردانتے کہ اس نے مطلق صداقت کو دریافت کرلیا تھا۔لیکن اس کا اضافی صداقت کا نظریہ اور فریم ورک کا فسانہ ان کے لئے اب بھی دلکشی رکھتا ہے۔ اس کی دلکشی کا باعث یہ ہے کہ لوگ اضافیت پسندی کو اس سچی بصیرت سے خلط ملط کردیتے ہیں کہ تمام انسان خطا وار ہوتے ہیں۔ خطاواری کے نظریے نے ابتدا ہی سے۔۔ زینوفان اور سقراط سے لے کر چارلس سینڈرز پیئرس تک ۔۔ تاریخ فلسفہ میں اہم کردار ادا کیا ہے، اور میرے خیال میں یہ بے انتہا اہمیت کا حامل ہے۔لیکن میں نہیں سمجھتا کہ صداقت کے ضمن میں اسے اضافیت کی حمایت میں استعمال کیا جاسکتا ہے۔

دراصل انسانی خطاواری کے نظریے کے فلسفیانہ مطلقیت کی اس قسم کے خلاف مدلل طور پر استعمال کیا جاسکتا ہے جو اس بات کی مدعی ہے کہ وہ مطلق صداقت کی یا کم ازکم مطلق صداقت کو پرکھنے والی کسوٹی کی حاصل ہے جیسا کہ توضیح اور تمیز کا کارتیزی یا کوئی اور وجدانی معیار۔ لیکن مطلق صداقت کا ایک نہایت مختلف نظریہ بھی وجود رکھتا ہے، یہ اصلاً خطاواری کا نظریہ یہ جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ہماری غلطی ان معنوں میں مطلق غلطی ہوسکتی ہے کہ ہمارے نظریات کا مطلقاً باطل ہونا ممکن ہے۔ یعنی ہمارے نظریات صداقت تک پہنچنے میں ناکارہ سکتے ہیں۔ لہٰذا، خطاواری کے نظریے کی رو سے،صداقت اور صداقت تک رسائی کے تصور کو مطلق معیارات کا حامل قرار دیا جاسکتا ہے۔ یہ تصورات تنقیدی مباحث میں بہت مددگار ثابت ہوتے ہیں۔

صداقت یا معروضی صداقت کے اس نظریے کا احیاالفیڈ ٹارسکی نے کیا۔ اس نے یہ بھی ثابت کیا کہ صداقت کا کوئی آفاقی معیار ممکن نہیں۔ ٹارسکی کے صداقت معروضی صداقت

کے نظریے اور خطا واری کے نظریے کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔

اس سوال کا جواب ہے: نہیں۔ ٹارسکی کے نظریے کے مطابق کسی زبان ، مثلاً انگریزی، کا جملہ صرف اور صرف اس وقت سچ ہوگا جب وہ حقائق سے مطابقت رکھتا ہو۔ اور ٹارسکی کا نظریہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کسی دوسری زبان ، مثلاً فرانسیسی ، میں ہم اسی حقیقت کو بیان کر سکتے ہوں تو ہمارا فرانسیسی جملہ صرف اور صرف اسی وقت درست ہوگا جب اس کا مقابل انگریزی جملہ بھی درست ہو۔ لہٰذا، ٹارسکی کے نظریے کی رو سے یہ ناممکن ہے کہ دو جملوں میں سے ایک صادق ہو اور دوسرا کاذب ، جب کہ وہ دونوں جملے ایک دوسرے کا ترجمہ ہوں۔ ٹارسکی کے نظریے کے مطابق صداقت کا مدار زبان پر نہیں اور یہ زبان سے خاص نہیں ہوتی ۔ زبان کا حوالہ محض اس لئے دیا جاتا ہے کہ دو مختلف زبانوں میں ایسی یکساں اصوات یا علامات کے پائے جانے کا خلاف قیاس لیکن خفیف سا امکان موجود ہوتا ہے جو شاید دو قطعی مختلف حقائق کو بیان کرتی ہوں۔

تاہم، یہ بالکل ممکن ہے کہ ایک زبان کے جملے کا دوسری زبان میں ترجمہ نہ کیا جاسکے ۔ یا بالفاظ دیگر یہ کہ ایک حقیقت یا صورت حال کو ایک زبان میں تو بیان کیا جاسکتا ہو لیکن دوسری زبان میں اس کا بیان ناممکن ہو۔

ایک سے زیادہ زبانیں بولنے کی اہلیت رکھنے والا ہر فرد یہ جانتا ہے کہ فی الحقیقت ایک زبان سے دوسری زبان میں کئے جانے والے مکمل طور پر کامیاب تراجم اگر بالکل ناپید نہیں تو شاذ ضرور ہیں۔ لیکن اس وقت کو، جسے سبھی مترجمین نجوبی جانتے ہیں، یہاں پیش کی جانے والی صورت حال سے واضح انداز میں متمیز کیا جانا چاہئے ۔ یعنی ایک صورت حال کو ایک زبان میں بیان کرنے کا عدم امکان جسے دوسرے زبان میں بیان کیا جاسکتا ہو۔ یہ عام اور معروف مشکل اصل میں بالکل مختلف ہے۔ مثلاً فرانسیسی یا انگریزی میں ملفوظ ایک مختصر، سادہ اور سہل الفہم جملے کا ترجمہ، مثلاً جرمن زبان میں، نہایت پیچیدہ اور بے ڈھنگے جملے کی صورت میں ہوسکتا ہے، اور یہ ایسا جملہ ہوگا جسے جرمن میں سمجھنا بھی مشکل ہو۔ بالفاظ دیگر ہر مترجم اس مشکل سے آگاہ ہوتا ہے کہ جمالیاتی طور پر موزوں ترجمہ ناممکن ہوسکتا ہے، لیکن ایسا نہیں کہ زیر نظر بیان کا ''کوئی'' بھی ترجمہ ناممکن ہو۔ (میں یہاں حقیقت واقعہ کے بیان کی بات کر رہا ہوں، کسی نظم، یا قول، یا چٹکلے یا کسی ایسے بیان کی نہیں جس میں لطیف طنز مخفی

ہو یا جو قائل کے جذبے کا اظہار کرتا ہو۔)

لیکن بلاشبہ اس سے بھی زیادہ بنیادی عدم امکان درپیش ہو سکتا ہے، مثال کے طور پر، ہم ایسی مصنوعی زبانیں وضع کر سکتے ہیں جو صرف یک خبری محموم کی حامل ہوں، چنانچہ ان زبانوں میں ہم ایسے جملے تو بنا سکتے ہیں: ''پال لمبا ہے'' اور ''پیڑ ٹھگنا ہے'' لیکن یہ فقرہ بنانا ممکن نہ ہو: ''پال پیڑ سے لمبا ہے''۔

ایسی مصنوعی زبانوں سے زیادہ دلچسپ کچھ زندہ زبانیں ہیں ۔۔ یہاں ہم بنجمن لی وہارف سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ وہارف ہی وہ پہلا شخص ہے جس نے ہوپی زبان کی مخصوص زمانی حالتوں (افعال کی گردانوں) کی اہمیت کی طرف توجہ مبذول کرائی ۔ ہوپی زبان بولنے والا کسی صورت حال کو پیش کرتے ہوئے جن زمانی حالتوں کا تجربہ کرتا ہے انہیں وہ الفاظ میں بیان کرنے کی سعی کرتا ہے۔ انہیں مناسب طور پر انگریزی روپ میں پیش نہیں کیا جا سکتا ، البتہ ہم معروضی صورت حال کے پہلوؤں کی بجائے بولنے والے کی مخصوص توقعات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بالواسطہ طور پر ان کی وضاحت کر سکتے ہیں۔ وہارف یہ مثال پیش کرتا ہے۔ ہوپی زبان میں دو زمانی حالتیں ہیں جنہیں ناقص طور پر انگریزی کے ان دو جملوں میں بیان کیا جا سکتا ہے۔ (اور شاید اردو میں بیان کرنا اور بھی مشکل ہے۔مترجم)

'fred began chopping wood'

'fred began to chop wood'

ایک ہوپی پہلا جملہ اس وقت استعمال کرے گا جب وہ یہ توقع رکھتا ہو کہ فریڈ کچھ دیر لکڑی کاٹنا ''جاری رکھے'' گا۔ اگر وہ فریڈ کے لکڑی کاٹنے کے جاری رکھے جانے کی توقع نہیں رکھتا تو وہ ہوپی میں اول الذکر جملے کی بجائے ثانی الذکر جملہ استعمال کرے گا۔ لیکن اصل نکتہ یہ ہے کہ ایک ہوپی ان زمانی حالتوں کے محض اپنی مختلف توقعات کے اظہار کی خواہش نہیں رکھتا ، بلکہ وہ دو جدا جدا صورت احوال کو بیان کرنا چاہتا ہے ۔۔ دو مختلف صورت احوال سے خارجی دنیا کی دو مختلف حالتیں مراد ہیں۔ پہلی زمانی حالت کسی استمراری ''صورت حال'' یا کسی حد تک ایک '' تکراری عمل'' کے آغاز، جب کہ دوسری ایک مختصر المدت '' واقعے'' کے آغاز کو بیان کرنے والی حالت کہی جا سکتی ہے۔ چنانچہ ایک ہوپی زبان بولنے

والا ہو پی جملے کو انگریزی میں fred began to sleep کی بجائے fred began sleeping کی صورت میں ادا کرے گا کیونکہ نیند واقعے کی بجائے ایک عمل ہے۔

وہارف کے اس نظریے کو بہت سادہ انداز میں بیان کیا گیا ہے: پیچیدہ لسانی صورت حال کے بارے میں اس کی توضیح کو بآسانی ایک مضمون پر پھیلایا جاسکتا ہے۔ میرے مضمون سے متعلق اصل بات، جو وہارف کی بیان کردہ صورت حال سے سامنے آتی ہے اور جسے حال ہی میں قوانین نے موضوع بحث بنایا ہے، وہ یہ ہے۔ کسی جملے کی ''صداقت'' سے متعلق کسی طرح کی لسانی اضافیت کا وجود ممکن نہیں، لیکن یہ امکان لازماً موجود ہے کہ ایک جملے کو دوسری زبان میں ترجمہ نہ کیا جاسکتا ہو۔ یہ عین ممکن ہے کہ دونوں زبانوں میں کائنات کے تعمیری موادیا کائنات کی اساسی ساختیاتی خصوصیات کے متعلق دو مختلف نقطہ ہائے نظر ان کی گرامر کی بنت میں پیوست ہوں۔ قوانین کی اصطلاح میں اسے زبان کی ''وجودیاتی اضافیت'' کا نام دیا جاسکتا ہے۔

قوانین کی بیان کردہ ''وجودیاتی اضافیت'' سے جو انتہائی ریڈیکل نتیجہ نکالا جاسکتا ہے وہ یہ امکان ہے کہ بیانات ناقابل ترجمہ ہوتے ہیں۔ تاہم یہ امر واقعہ ہے کہ بیشتر انسانی زبانیں آپس میں قابل ترجمہ ہیں۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ اکثر ناقص ہوتا ہے۔ اصلاً اس کا سبب وجودیاتی اضافیت ہے، اگرچہ بعض دوسری وجود بھی ہیں۔ مثلاً ہماری حس مزاح کو اپیل کرنے والی باتیں یا کسی مشہور مقامی یا تاریخ واقعے کا حوالہ۔ یہ کلیتاً ناقابل ترجمہ ہوسکتے ہیں۔

IX

ظاہر ہے کہ اکثر شرکائے بحث دنیا کے مختلف حصوں میں پرورش پاتے ہیں، وہ مختلف زبانیں بولتے ہیں اور یہ صورتِ حال عقلی مباحثے کو بہت مشکل بنا دیتی ہے۔ لیکن میرا تجربہ یہ ہے کہ ان مشکلات پر بالعموم قابو پایا جا سکتا ہے۔ لندن سکول آف اکنامکس میں میرے پاس افریقہ، مشرقِ وسطیٰ، بھارت، جنوب مشرقی ایشیا، چین اور جاپان کے مختلف حصوں سے طالبِ علم آتے رہے ہیں اور میں نے دیکھا کہ اگر فریقین کچھ تحمل سے کام لیں تو عام طور پر ان مشکلات کو سر کیا جا سکتا ہے۔ جب کبھی کوئی بڑی رکاوٹ سامنے آتی تھی تو وہ بطورِ کلیہ مغربی خیالات سے مرعوبیت کا نتیجہ ہوتی تھی۔ میرے تجربے کے مطابق عقلی بحث

وتحیص میں کسی ثقافتی یا لسانی بعد کی نسبت ناقص مغرب زدہ مدرسوں اور جامعات کی ادعائی اور غیر انتقادی تعلیم اور بالخصوص مغربی لفاظی اور نظریہ ہائے حیات کی تربیت زیادہ سنگین رکاوٹیں تھیں۔

میرا تجربہ مجھے بتاتا ہے کہ اگر متصادم ثقافتوں میں سے اگر کوئی ایک خود کو کلی طور پر برتر سمجھتی ہو‘ اور اس سے بھی بڑھ کر اگر دوسری ثقافت بھی اس کی برتری کو تسلیم کرتی ہو تو ثقافتی تصادم اپنی بہت سی اہمیت کھو دیتا ہے۔ یہ بات ثقافتی تصادم کی افادیت کے لئے تباہ کن ہے کیونکہ ثقافتی تصادم کی اعلیٰ ترین قدر اس حقیقت میں مضمر ہے کہ یہ تنقیدی رویے کو پروان چڑھاتا ہے۔ یہ بات اس لئے بھی زیادہ اہمیت رکھتی ہے کہ اگر ایک فریق اپنی کہتری کا قائل ہو جائے تو دوسرے فریق سے سیکھنے کے تنقیدی رویے کی جگہ اندھی تقلید لے لے گی۔ یہ ایک نئے طلسماتی حلقے میں اندھی چھلانگ یا تبدیل عقائد کے مترادف ہوگا جس کا عقیدہ پرست اور وجودیت پسند بہت پرچار کرتے ہیں۔

مجھے یقین ہے کہ اگرچہ وجودیاتی اضافیت سہل ابلاغ کی راہ میں رکاوٹ بنتی ہے لیکن اگر بتدریج اس پر قابو پایا جا سکے تو یہ ثقافتی تصادم سے متعلق بہت اہم معاملات میں بے انتہا قدر و قیمت کی حامل ہو سکتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تصادم کے فریقن خود کو غیر شعوری تعصّبات سے نجات دلا سکتے ہیں۔ مثلاً ایسے نظریات کو غیر شعوری طور پر بطورِ مسلمات قبول کر لینا جو زبان کی منطقی ساخت میں پیوست ہوتے ہیں۔ ایسی نجات ''تنقید'' کا ثمر ہو سکتی ہے جسے ثقافتی تصادم نے مہمیز کیا ہو۔

ایسے معاملات میں ہوتا کیا ہے؟ ہم نئی زبان کا خود اپنی زبان‘ یا کسی دوسری زبان سے جس پر ہم دسترس رکھتے ہوں‘ موازنہ و مقابلہ کرتے ہیں۔ ان زبانوں کے تقابلی مطالعے میں ہم بطورِ قاعدہ زبان کو مابعد اللسان کی حیثیت سے استعمال کرتے ہیں۔ یعنی ایسی زبان کی حیثیت سے جس میں ہم کسی دسری زبان کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں‘ اور خود اپنی زبان سمیت دوسری زیرِ تحقیق زبانوں سے اس کا موازنہ کرتے ہیں۔ زیرِ تحقیق زبانیں لسانی اشیا کا درجہ رکھتی ہیں۔ تحقیق کے عمل میں ہمیں خود اپنی زبان‘ مثلاً انگریزی‘ پر تنقیدی نظر ڈالنی پڑتی ہے‘ قواعد اور استعمالات کے ایک ایسے مجموعے کی حیثیت سے جو کسی نہ کسی حد تک غیر جامع ہوتا ہے‘ کیونکہ یہ قواعد اور استعمالات موجودات کی ایسی انواع کو پوری طرح

گرفت میں لانے یا بیان کرنے کی اہلیت سے عاری ہوتے ہیں جن کے وجود کو دوسری زبانیں تسلیم کرتی ہیں۔ جب ہم لسانی شے کے طور پر انگریزی کی تحدیدات کی تحقیق کرتے ہیں تو انگریزی زبان کی حیثیت ایک مابعداللسان کی ہوتی ہے۔ طاس طرح تقابلی مطالعے کے نتیجے میں ہمیں انہی تحدیدات سے بلند ہونا پڑتا ہے جو ہمارے زیرِ مطالعہ ہوتی ہے۔ اور دلچسپ بات یہ ہے کہ ہم اس میں کامیاب بھی ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا' تنقیدی اپنی زبان سے ماورا ہونے کا وسیلہ ہے۔

خود وہارف اور اس کے چند پیروکاروں کی رائے ہے کہ ہم ایک نوع کے فکری قید خانے میں زندگی بسر کرتے ہیں۔ یہ قید خانہ ہماری زبان کی ساخت کا وضع کردہ ہوتو ہے۔ مجھے اس استعارے پر کوئی اعتراض نہیں' گرچہ میں اس میں یہ اضافہ کرنا چاہتا ہوں کہ یہ ایسی عجیب وغریب قید ہے جس سے ہم بالعموم بے خبر ہوتے ہیں۔ ہم ثقافتی تصادم کے ذریعے اس سے آگاہ ہوتے ہیں۔ اگر ہم چاہیں تو یہی آگہی ہمیں قید سے رہائی دلا سکتی ہے: نئی زبان کے مطالعے اور خود اپنی زبان کے ساتھ اس کا موازنہ کر کے ہم اس قید سے آزاد ہو سکتے ہیں۔

اس رہائی کا نتیجہ ایک نئے قید خانے کی صورت میں نکلے گا۔ لیکن یہ ایک زیادہ وسیع اور کشادہ قید خانہ ہو گا' اور یہ قید ہمارے لئے تکلیف دہ نہیں ہو گی۔ یا اس کے برعکس' جب ہمیں اس قید کا احساس ہو جائے گا تو ہم اس کا تنقیدی جائزہ لینے میں آزاد ہوں گے اور اس طرح ایک بار پھر اس قید خانے سے رہائی پا لیں گے' اس سے بھی کشادہ تر قید خانے میں منتقل ہونے کے لئے۔

انہی قید خانوں کا دوسرا نام فریم ورک ہے۔ اور جو لوگ قید خانوں کو ناپسند کرتے ہیں وہ فریم ورک کے فسانے کی بھی مخالفت کریں گے۔ وہ ایک ایسے فریق سے خوش دلی سے گفتگو کریں گے جو ایک دوسری دنیا' ایک دوسرے فریم ورک سے تعلق رکھتا ہو۔ کیونکہ اس طرح انہیں اب تک نامحسوس زنجیروں سے آگاہ ہونے' انہیں توڑنے کا موقع ملے گا اور یوں وہ خود اپنی ذات کی حدوں سے باہر نکل سکیں گے۔ قید خانے کی دیواریں توڑ کر باہر نکل آنا درحقیقت کوئی معمولی بات نہیں: یہ صرف اور صرف ایک تنقیدی سعی بلکہ ایک تخلیقی سعی کا نتیجہ ہوتا ہے۔

X

اس مضمون کے بقیہ حصے میں، میں اس جمالی جائزے کا ایک ایسے شعبے میں پیدا ہونے والے مسائل پر اطلاق کروں گا جس سے مجھے بہت زیادہ دلچسپی ہے...... یعنی فلسفۂ سائنس۔

اس بات کو پچاس برس گزر چکے ہیں جب میں ایک ایسی رائے پہنچا پر پہنچا تھا جو فریم ورک کے فسانے سے قریبی مماثلت رکھتی تھی۔ میں نہ صرف اس رائے پر پہنچا بلکہ جلد ہی اس سے آگے نکل گیا۔ جنگ عظیم اول کے بعد برپا ہونے والی اہم اور پرجوش بحثوں کے دوران میں مجھ پر یہ منکشف ہوا کہ ایک محبوس فریم ورک میں رہنے والے لوگوں کے ساتھ بحث کو آگے بڑھانا کتنا دشوار ہے۔ میرا مطلب ہے مارکس، فرائڈ اور ایڈلر کے پیروکاروں کے ساتھ۔ ان میں سے کوئی بھی اس قابل نہ تھا کہ اسے دنائے کے بارے میں اس کے اختیار کردہ نقطۂ نظر پر نظرثانی کے لئے آمادہ کیا جا سکے۔ وہ اپنے فریم ورک کے خلاف پیش کی جانے والی ہر دلیل کی ایسی تعبیر کرتے جو اس فریم ورک میں فٹ بیٹھ جاتی۔ اور اگر ایسا کرنا مشکل ہوتا تو دلیل دینے والے کی تحلیل نفسی یا تحلیل سماجی کرنا تو ہمیشہ ہی ممکن ہوتا تھا۔ مارکسی خیالات کی تنقیدی طبقاتی تعصب کا، اور فرائڈ کے خیالات کی، تنقید امتناع کا نتیجہ قرار پاتی تھی اور ایڈلر کے خیالات کی تنقید اپنی برتری کو ثابت کرنے کی خواہش، یعنی احساس کمتری کی تلافی کی کوشش کا نتیجہ کہی جاتی تھی۔

ان لکیر کے فقیر رویوں سے مجھے اس لئے بھی سخت نفرت اور مایوسی ہوئی، کیونکہ اس کے مقابلے پر آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت عمومی پر ماہرین طبیعیات کے درمیان ہونے والی بحثوں میں ایسے رویے کا شائبہ تک نہ تھا، حالانکہ اس وقت یہ نظریہ بڑی گرما گرم بحثوں کا موضوع تھا۔

ان تجربات سے میں نے جو نتیجہ اخذ کیا وہ یہ تھا۔ نظریات اہم اور ناگزیر ہیں کیونکہ ان کے بغیر ہم اس دنیا میں اپنے صحیح مقام سے آشنا نہیں ہو سکتے۔ ان کے بغیر ہمارا زندہ رہنا ممکن نہیں۔ حتیٰ کہ ہم اپنے مشاہدات کی تشریح و تعبیر انہی کی روشنی میں کرتے ہیں۔ ایک مارکسی کو ہر جگہ واقعتاً طبقاتی کش مکش نظر آتی ہے، لہٰذا اسے یقین ہوتا ہے کہ اس حقیقت کو دیکھنے سے وہی لوگ قاصر رہتے ہیں جو قصداً اپنی آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ فرائڈ کے

پیروکار کو ہر جگہ امتناع اور ارتفاع نظر آتا ہے۔ ایڈلر کا پیروکار یہ دیکھتا ہے کہ احساس کمتری کس طرح ہر فعل اور قول میں ظاہر ہوتا ہے، خواہ یہ برتری کا اظہار ہو یا کمتری کا۔

اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہمیں نظریات کی کتنی اشد ضرورت ہے اور یہ کہ نظریات کس قدر مؤثر ہوتے ہیں۔ اس طرح یہ اور بھی اہم ہو جاتا ہے کہ ہم کسی مخصوص نظریے کا رسیا ہونے کے خطرے سے آگاہ رہیں: ہم خود کو ایک ذہنی قید خانے میں اسیر نہ ہونے دیں۔ میں اس وقت ثقافتی تصادم کے نظریے سے واقف نہیں تھا، لیکن میں نے مختلف فکری سانچوں کے عادی لوگوں کے ساتھ بحث مباحثے سے یقیناً یہ استفادہ کیا کہ میں کسی نظریے کی فکری قید سے رہائی حاصل کرنے کے آدرش کو اپنے ذہن پر نقش کرلوں جس کا کوئی فرد اپنی زندگی کے کسی بھی لمحے پر غیر شعوری طور پر شکار ہو سکتا ہے۔

یہ بھی عیاں ہے کہ خود رہائی کا آدرش، لمحۂ موجود میں کسی فکری قید سے آزادی کا آدرش کسی بڑے فکری فریم ورک کی قید میں بدل سکتا ہے۔ بالفاظ دیگر ہم کبھی بھی مکمل آزادی حاصل نہیں کر سکتے۔ لیکن ہم اپنے قید خانے کو کشادہ کر سکتے ہیں اور کم از کم ہم اس شخص کی تنگ نظری سے ضرور بلند ہو سکتے ہیں جو اپنی زنجیروں کا خوگر ہو جاتا ہے۔

لہٰذا دنیا کے بارے میں ہمارا ہر تصور نظریے سے مملو ہوتا ہے لیکن یہ بہتر نظریات کی جانب پیش قدمی میں رکاوٹ نہیں بنتا۔ ہم یہ کام کس طرح انجام دیتے ہیں؟ اس میں اعتقادات کو الفاظ میں بیان کرنا ایک لازمی قدم ہے۔ اس طرح یہ معروضی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور یہ امکان پیدا ہو جاتا ہے کہ انہیں تنقید کا ہدف بنایا جا سکے۔ یوں ہمارے اعتقادات مختلف نظریات اور قیاسات کے ساتھ مسابقت کی دوڑ میں شامل ہو جاتے ہیں۔ اور ان نظریات پر تنقیدی بحث کے ذریعے ہم پیش رفت کر سکتے ہیں۔

چنانچہ ہمارا مطالبہ یہ ہے کہ اگر ایک نظریے کو کسی دوسرے کم تر نظریے کے مقابلے میں زیادہ ترقی یافتہ قرار دیا جائے تو موخرالذکر کو اول الذکر سے قابلِ موازنہ ہونا چاہیئے۔ اس سیاق میں تھمس کوہن کی متعارف کردہ آج کی فیشن ایبل اصطلاح کو استعمال کرتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ نظریات ''ناقابلِ موازنہ'' نہیں ہوتے۔ (یاد رہے کہ منطقی طور پر دو متناقض نظریات بالعموم غیر متبائن ہوتے ہیں۔ تباین کو تناقض سے زیادہ انتہا پسندانہ مفہوم کا حامل قرار دیا جا رہا ہے۔ حالانکہ تناقض ایک منطقی نسبت ہے اور ایک منطقی فریم

ورک سے متعلق ہوتی ہے جبکہ تباین ایک مشترک منطقی فریم ورک کی موجودگی سے انکار پر مبنی ہے)۔

مثال کے طور پر بطلیموس کا علم ہیئت' ارسٹارکس اور کوپرنیکس کے علم ہیئت سے بہت زیادہ متباین نہیں ہے۔ بلاشبہ' کوپرنیکس کا نظام کائنات کو ہمارے سامنے بالکل مختلف انداز میں پیش کرتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس میں نفسیاتی طور پر' جیسا کہ کوہن کہتا ہے' ایک گیسٹالٹ جست موجود ہے۔ نفیساتی لحاظ سے یہ بے حد اہم ہے۔ تاہم منطقی لحاظ سے ہم دونوں نظاموں کا موازنہ کر سکتے ہیں۔ دراصل' کوپرنیکس کا بنیادی استدلال یہ تھا کہ جملہ ہیئتی مشاہدات' جنہیں زمین مرکزی نظام میں فٹ کیا جا سکتا ہے' ایک سادہ طریق انتقال کی مدد سے' ایک آفتاب مرکزی نظام میں بھی فٹ کیے جا سکتے ہیں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ کائنات کے ان دو نقطۂ ہائے نظر کے مابین زمین آسمان کا فرق ہے' اور ان کے درمیان موجود عظیم بعد ہم پر لرزہ طاری کر سکتا ہے۔ لیکن ان کا موازنہ کرنے میں کوئی مشکل نہیں۔ اس ضمن میں ہم اس مہیب رفتار کی مثال دے سکتے ہیں۔ جو ثوابت کا گردشی کرہ اپنے استعائی خط کے نزدیک پائے جانیوالے ستاروں کو لازماً منتقل کرتا ہے' جبکہ زمین کی گردش' جو کوپرنیکس کے نظام میں ثوابت کی متبادل ہے' انتہائی کم رفتار سے سروکار رکھتی ہے۔ مرکز گریز قوتوں سے کچھ عملی واقفیت سمیت اس چیز نے ان لوگوں کے لئے ایک اہم تقابلی نقطے کا کام دیا جو دونوں نظاموں میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنا چاہتے تھے۔

میرا دعویٰ ہے کہ نظاموں کے مابین اس نوع کا تقابل ہمیشہ ممکن ہوتا ہے۔ میں بالاصرار یہ بات کہتا ہوں کہ ایسے نظریات جو یکساں یا ملتے جلتے مسائل کا حل پیش کرتے ہیں' اصولاً قابلِ موازنہ ہوتے ہیں اور ان کے مابین بحث وتمحیص ہمیشہ ممکن ہوتی ہے اور نتیجہ خیز بھی۔ ایسی بحثیں صرف ممکن ہی نہیں بلکہ واقعتاً ہوتی بھی ہیں۔

XI

کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ یہ دعاوی درست نہیں ہیں' اور اس کا نتیجہ سائنس اور تاریخ سائنس کے ایک ایسے نقطۂ نظر کی صورت میں نکلتا ہے جو میرے نقطۂ نظر سے بہت مختلف ہے۔ میں ذیل میں سائنس کے اس نقطۂ نظر کو مختصراً بیان کروں گا۔ اس طرح کے نقطۂ نظر کے حامی یہ رائے رکھتے ہیں کہ سائنسدان عام طور پر قریبی اشتراک عمل اور تبادلہ

خیال سے کام لیتے ہیں۔ ان لوگوں کی دلیل یہ ہے کہ اس صورتِ حال کے پیدا ہونے کا سبب یہ حقیقت ہے کہ سائنسدان بالعموم ایک ایسے مشترک فریم ورک کے اندر رہتے ہوئے مصروف عمل ہوتے ہیں، جس کے ساتھ ان کی وابستگی بڑی گہری ہوتی ہے۔ (اس قسم کے فکری سانچوں میں مجھے اس چیز کے ساتھ قریبی مماثلت دکھائی دیتی ہے۔ جسے کارل مین ہائم ''کلی آئیڈیالوجی'' کا نام دیا کرتا تھا) جن ادوار کے دوران میں سائنسدان کسی فریم ورک سے وابستہ رہتے ہیں وہ سائنس کی عمومی صورتِ حال کے عکاس کہے جا سکتے ہیں: یہ ''نارمل سائنس'' کے ادوار کہلاتے ہیں اور اس انداز میں کام کرنے والے سائنسدانوں کو ''نارمل سائنسدان'' قرار دیا جاتا ہے۔

اس قسم کی سائنس کا موازنہ ایک ایسی سائنس سے کیا جاتا ہے جو ایک بحرانی یا انقلابی صورتِ حال کا شکار ہوتی ہے۔ یہ وہ ادوار ہیں جن کے دوران میں نظری فریم ورک میں دراڑیں پیدا ہونی شروع ہو جاتی ہیں اور بالآخر یہ منہدم ہو جاتا ہے۔ پھر اس کی جگہ ایک نیا فریم ورک لے لیتا ہے۔ پرانے فریم ورک سے نئے فریم ورک میں تبدیلی کے عمل کو ایک ایسا عمل قرار دیا جاتا ہے، جس کا مطالعہ منطقی نقطۂ نظر سے نہیں (کیونکہ یہ تبدیلی فی نفسہ عقلی نہیں ہوتی، نہ کلی طور پر اور نہ عموماً) بلکہ نفسیاتی اور عمرانیاتی نقطۂ نظر سے ہونا چاہئے۔ ایک نئے نظری فریم ورک کی جانب منتقلی کے عمل میں شاید ''پیش رفت'' جیسی کوئی چیز موجود ہوتی ہے۔ لیکن یہ پیش رفت وہ نہیں جو صداقت سے قریب تر ہونے پر مشتمل ہوتی ہے، اور عقلی بحث متحارب نظریات کی تقابلی خوبیوں کے حوالے سے منتقلی کے اس عمل کی رہنمائی نہیں کرتی۔ اس منتقلی کی عقلی رہنمائی ہو بھی نہیں سکتی کیونکہ مسلمہ فریم ورک کے بغیر عقلی مباحثہ ناممکن خیال کیا جاتا ہے۔ فریم ورک کے بغیر یہ اتفاق رائے بھی ممکن نہں کہ کسی نظریے میں کسی نکتے کو کس بنا پر خوبی قرار دیا جائے گا۔ (اس نقطۂ نظر کے کچھ علم بردار تو یہاں تک کہتے ہیں کہ صداقت پر گفتگو کسی فریم ورک کے حوعالے سے ہی ہو سکتی ہے۔) لہٰذا، اگر فریم ورک کو ہی چیلنج کر دیا جائے تو تو اس صورت میں عقلی مباحثہ ممکن نہیں رہے گا۔ اور یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات...... پرانے اور نئے...... دونوں فکری سانچوں کو متباین قرار دیا جاتا ہے۔

فکری سانچوں کو متباین قرر دینے کی بعض اوقات ایک اضافی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے۔ ایک فریم ورک کو محض ایک ''غالب نظریہہ'' ہی نہیں بلکہ جزواً ایک نفسیاتی اور عمرانیاتی

وجود بھی کہا جا سکتا ہے۔ فریم ورک غالب نظریے سمیت اس طریق کار پر مشتمل ہوتا ہے جس کی رو سے ہم غالب نظریے کی روشنی میں اشیا کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ بعض اوقات یہ کائنات اور طرزِ حیات کے بارے میں نقطۂ نظر کو بھی محیط ہوتا ہے۔ اس طرح ایک فریم ورک اپنے وابستگان کو ایک سماجی بندھن میں پرو دیتا ہے: یہ انہیں متحد رکھتا ہے' بالکل اسی طرح جیسے ایک چرچ' یا سیاسی یا فنی مسلک یا ایک آئیڈیالوجی لوگوں کو متحد رکھتی ہے۔

اس مزعومہ تباین کی ایک اور توجیہہ یہ ہے: یہ بات قابلِ فہم ہے کہ دو طرز ہائے حیات اور دنیا کے بارے میں دو نقطۂ ہائے نظر متباین ہوتے ہیں۔ تاہم میں اس بات پر زور دینا چاہتا ہوں کہ ایک ہی نوع کے مسائل اور ان سے پیدا ہونے والے ضمنی مسائل کے حل کی خاطر کوشاں دو نظریات کا متباین ہونا لازم نہیں۔ اور یہ کہ مذہب کے برخلاف سائنس میں' نظریات ہی اصل اہمیت رکھتے ہیں۔ میں اس بات سے انکار نہیں کرنا چاہتا کہ ''سائنسی اندازِ نظر'' یا سائنسی ''طرزِ حیات'' جیسی چیز وجود رکھتی ہے۔ یعنی ان لوگوں کا طرزِ حیات جنہوں نے خود کو سائنس کے لئے وقف کر رکھا ہے۔ اس کے برعکس میرا دعویٰ ہے کہ معروضی سائنسی نظریات سے جنون کی حد تک دلچسپی سائنسی طرزِ حیات میں شامل ہوتی ہے۔ مراد ہے کہ خود نظریات میں اور ان کی صداقت کے مسئلہ میں یا صداقت سے ان کی قربت کے مسئلہ میں دلچسپی لینا۔ یہ دلچسپی انتقادی دلچسپی ہوتی ہے' ایک مدلل دلچسپی۔ لہٰذا' یہ کچھ دوسرے مسالک کی طرح متذکرہ صدر ''تباین'' جیسی کسی چیز کو جنم نہیں دیتی۔

میرا خیال ہے کہ تاریخ سائنس کے جس نظریے کو ابھی بیان کیا گیا ہے اس کے خلاف بیشتر مثالیں موجود ہیں۔ اولاً' ایسی مخالف مثالیں ہمیں بتاتی ہیں کہ کسی فریم ورک کا وجود' اور اس کے اندر جاری تحقیق' سائنس کا خاصہ نہیں۔ مدرسانہ عہد کا فلسفہ' علم نجوم اور الٰہیات' ایسی مخالف مثالیں ہیں۔ ثانیاً' ایسی مخالف مثالیں بھی ہیں جن سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ایک شعبہ علم میں برتری کے لئے برسرِ پیکار کئی نظریات موجود ہو سکتے ہیں اور ان کے مابین نتیجہ خیز مباحث بھی ممکن ہیں۔ میں اس ضمن میں تشکیل مادہ کے نظریے کی مثال دوں گا' جس میں فیثا غورثیوں اور پارمینیڈیز' دیمقراطیس اور افلاطون سے لے کر ہائزن برگ اور شروڈنگر تک ذراتیت اور تسلسل کے نظریات' نتیجہ خیز انداز میں' مصروف جدال تھے۔ میں نہیں سمجھتا کہ اس جنگ کو سائنس کے قبل از تاریخ دور' یا قبل از سائنس دور کی تاریخ کا نام

دیا جا سکتا ہے۔اس دوسری نوع کی ایک اور مخالف مثال حرارت کے نظریات پر مشتمل ہے۔ بلیک کے بعد بھی ہمارے ہاں حرکی اور مظہریتی نظریات سے برسرپیکار حرارت کے سیالی نظریات رائج ہیں۔ ارنسٹ ماخ اور میکس پلانک کے درمیان تنازعہ نہ تو کسی بحران کی علامت تھا اور نہ یہ کسی فریم ورک کے اندر وقوع پذیر ہوا اور درحقیقت اسے قبل سائنسی بھی قرار نہیں دیا جا سکتا تھا۔ ایک اور مخالف مثال کینٹر اور اس کے ناقدین (بالخصوص کرونیکر) کے مابین تنازعہ ہے' جو بعدازاں رسل اور پائن کیئر' ملبرٹ اور براؤر کے درمیان مبادلات کی صورت میں جاری رہا۔ 1925 تک نمایاں خصوصیات کے حامل کم از کم تین مخالف فکری سانچے برسرپیکار تھے' جن کے درمیان ناقابلِ عبور خلیج حائل تھی۔ تاہم مباحث جاری رہے اور آہستہ آہستہ ان کے خصائص تبدیل ہوتے گئے۔ اب تک نہ صرف نتیجہ خیز مباحث وقوع پذیر ہو چکے ہیں بلکہ متعدد امتزاجات بھی تشکیل پا چکے ہیں اور اب ماضی کی بہت سی تلخیاں قریب قریب قصہ ٔ پارینہ بن چکی ہیں۔ ثالثاً' ایسی مخالف مثالیں بھی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایک نئے مسلمہ غالب نظریے کے وابستگان اور غیر قائل شدہ متشکین کے درمیان نتیجہ خیز عقلی مباحث جاری رہ سکتے ہیں۔ مثلاً گیلی لیو کی کتاب ''دو بڑے نظام'' آئن سٹائن کی عامتہ الناس کے لئے لکھی گئی تحریریں' یا آئن سٹائن کے اصول ہم تغیر پرای۔ کریشمان (1917) کی اہم تنقید' یا آئن سٹائن کے عمومی نظریے پر ڈک کی حالیہ تنقید۔ اور نیلس بوہر کے ساتھ آئن سٹائن کے مشہور مباحث بھی اسی قبیل سے ہیں۔ یہ کہنا بالکل غلط ہو گا کہ موخرالذکر نتیجہ خیز نہیں تھے' کیونکہ نہ صرف بوہر نے تسلیم کیا کہ ان مباحث سے وہ کوانٹم میکانیات کو بہتر طور پر سمجھنے لگا بلکہ ان کے نتیجے میں آئن سٹائن' پوڈاسکی اور روزن کا وہ مشہور مضمون بھی لکھا گیا جو نہایت اہم سائنسی تصنیفات کا سبب بنا اور ابھی مزید بہت کچھ لکھے جانے کا سبب بھی بن سکتا ہے۔ ایک مضمون جو پینتیس برس مسلمہ ماہرین کے زیرِ بحث رہتا ہے' اس کی اہمیت اور اس کے سائنسی مقام سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن یہ مضمون یقیناً اس فریم ورک کو خارجی تنقید کا نشانہ بنا رہا تھا جو 26-1925 کے انقلاب کے نتیجے میں وجود میں آیا تھا۔ ایک اقلیت آج بھی اس فریم ورک...... کوپن ہیگن فریم ورک...... کی مخالف ہے۔ اس اقلیت میں بروگلی' بوہم' لاندے اور وتجیئر وغیرہ شامل ہیں۔

اس طرح یہ مباحث ہمشیہ جاری رہ سکتے ہیں اور اگرچہ یہ کوشش ہمیشہ ہوتی رہی

ہے کہ سائنسدانوں کے حلقے کو ایک محدود حلقے میں تبدیل کر دیا جائے' لیکن ایسی کوششوں کو کامیابی نصیب نہیں ہوئی۔ میری رائے میں ان کی کامیابی سائنس کے لئے مہلک ثابت ہو گی۔

فریم ورک کے فسانے کے موید ین ایک فریم ورک کے اندر برسرعمل سائنس کے عقلی ادوار (جنہیں محصور یا استنادیت پسند سائنس کے ادوار بھی کہا جا سکتا ہے) اور بحران اور انقلاب کے ادوار میں واضح فرق کرتے ہیں۔ موخز الذکر ادوار کو یعنی ایک فریم ورک سے دوسرے فریم ورک میں انتقال کو قریب قریب غیر عقلی جست (جو تبدیلی مذہب سے مشابہ ہوتی ہے) قرار دیا جا سکتا ہے۔

بلاشبہ متذکرہ نوعیت کی غیر عقلی جست اور انقلاب کی بہت سی صورتیں پائی جاتی ہیں۔ بلاشبہ ایسے سائنسدان بھی پائے جاتے ہیں جو بس دوسروں کے نقوش قدم کی پیروی کرتے رہتے ہیں یا سماجی دباؤ کا شکار ہو جاتے ہیں' اور ایک نئے نظریے کو ایک نئے مذہب کی حیثیت سے محض اس لئے قبول کر لیتے ہیں کہ ماہرین اور متخصصین نے اسے قبول کر لیا ہوتا ہے۔ میں بڑے افسوس کے ساتھ اس بات کو تسلیم کرتا ہوں کہ سائنس میں بھی فیشن چلتے ہیں اور سماجی دباؤ بھی ہوتا ہے۔

مجھے تو یہ بھی تسلیم ہے کہ ایک دن ایسا بھی آ سکتا ہے جب سائنسدانوں کی سماجی برادری اصلاً یا خصوصاً صرف ان لوگوں پر مشتمل ہو گی جو غالب عقیدے کو غیر تنقیدی طور پر قبول کر لیں گے۔ وہ بآسانی فیشن کا شکار ہو جائیں گے' وہ کسی نظریے کو صرف اس وجہ سے قبول کر لیں گے کہ یہ تازہ ترین نعرہ ہے اور ایسے سائنسدانوں کو یہ اندیشہ لاحق ہو گا کہ (بصورتِ دیگر) کہیں انہیں پسماندہ نہ سمجھ لیا جائے۔

تاہم' میرا دعویٰ ہے کہ ہم جس چیز کو سائنس کے نام سے جانتے ہیں' یہ اس کا خاتمہ ہو گا...... اس روایت کا جس کا آغاز طالیس اور انیکسیمینڈر سے ہوا اور جسے گیلی لیو نے ازسرنو دریافت کیا۔ جب تک صداقت کی جستجو سائنس کا مطمح نظر ہے سائنس صرف متحارب نظریات کے مابین ہی عقلی تنقیدی بحث کو روا نہیں رکھے گی بلکہ انقلابی نظریے کو بھی عقلی تنقیدی بحث کا ہدف بنائے گی۔ یہ بحث اس بات کا فیصلہ کرے گی کہ آیا نیا نظریہ پرانے نظریے کی نسبت بہتر قرار پائے گا یا نہیں: آیا یہ صداقت کی جانب پیش قدمی ہے یا نہیں۔

XII

تقریباً چالیس برس قبل میں نے اس بات کی اہمیت کو اجاگر کیا تھا کہ مشاہدات' اور ان کا بیان نظریات کے زیرِ اثر ہوتا ہے' یا اگر آپ پسند کریں تو فریم ورک کے زیرِ اثر کہہ سکتے ہیں۔ دراصل تاویل کے بغیر مشاہدہ ممکن نہیں' ایسا مشاہدہ جو نظریے سے مملو نہ ہو۔ درحقیقت ہماری آنکھیں اور ہمارے کان تک عمل ارتقا کا ثمر ہیں' یعنی سعی و خطا کے منہاج کا ثمر۔ یہ منہاج قیاسات اور تردیدات کے طریق کار سے مماثلت رکھتا ہے۔ دونوں منہاج ماحولیاتی معمولات سے مطابقت پیدا کرنے کی سعی کا نام ہیں۔ ایک سادہ مثال سے اس بات کی وضاحت ہو جائے گی۔نشیب و فراز کا مطلق تصور' جو پارمینیڈیز کے دور سے قبل کی یادگار ہے' ہمارے روزمرہ بصری مشاہدات کی ساخت میں شامل ہوتا ہے۔ یہ ایسا تصور ہے جو بلاشبہ جینیاتی اساس رکھتا ہے۔ مثلاً' ایک کونے پر ایستادہ مربع کی شکل ہمیں ایک ضلع پر ایستادہ مربع کی شکل سے مختلف نظر آتی ہے۔ایک شکل سے دوسری شکل کی جانب انتقال ذہنی میں ایک حقیقی گیسٹالٹ جست کی ضرورت پڑتی ہے۔

تاہم میرا دعویٰ ہے کہ اس حقیقت سے ...... کہ مشاہدات نظریے سے مملو ہوتے ہیں...... یہ لازم نہیں آتا کہ مختلف مشاہدات یا نظریات باہم متباین ہوتے ہیں۔ کیونکہ پرانے مشاہدات کی شعوری طور پر تعبیر نو کی جا سکتی ہے: ہم جان سکتے ہیں کہ یہ ایک ہی مربع ہے جو ہمیں دو مختلف حالتوں میں دکھائی دیتا ہے۔ جینیات پر مبنی تعبیرات کی وجہ سے اس بات کو سمجھنا اور بھی سہل ہے۔ بلاشبہ ہم ایک دوسرے کو اچھی طرح سمجھتے ہیں۔ جزوی طور پر اس کا سبب یہ ہے کہ ہمارے کتنے ہی عضویاتی میکانزم مشترک ہیں جو ہمارے جینیاتی نظام کی ساخت کا حصہ ہیں۔

پھر بھی میرا دعویٰ یہ ہے کہ ہمارے لئے جینیات پر مبنی عضویات سے بھی ماورا ہونا ممکن ہے۔ یہ کام ہم تنقیدی منہاج کے ذریعے انجام دیتے ہیں۔ ہم شہد کی مکھیوں کی زبان بھی کچھ نہ کچھ سمجھ سکتے ہیں۔ یہ سمجھ بوجھ یقیناً قیاسی اور خام ہوتی ہے۔لیکن قریب قریب ہر تفہیم قیاسی ہوتی ہے' اور ایک نئی زبان کو سمجھنا ابتداً ایک ناپختہ عمل ہوتا ہے۔

سائنس کا منہاج' تنقیدی بحث کا منہاج ہے جو ہمارے لئے نہ صرف ثقافتی طور پر حاصل کردہ بلکہ خلقی فکری سانچوں سے بھی ماورا ہونا ممکن بناتا ہے۔ اس منہاج نے

ہمارے لئے نہ صرف اپنے حواس بلکہ جزوی طور پر خلقی میلانات سے ماورا ہونا ممکن بنایا ہے جن کے تحت ہم دنیا کو قابل توثیق اشیا اور ان کے خواص کی ایک کائنات خیال کرتے ہیں۔ ہیر قلیطس کے وقت سے ہی ایسے انقلابی موجود رہے ہیں۔ جنہوں نے ہمیں یہ بتایا کہ دنیا عملیوں (Processes) پر مشتمل ہے اور اشیا صرف ظاہری طور پر اشیا ہیں: حقیقت میں یہ عملیے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تنقیدی فکر کس طرح ایک فریم ورک چیلنج کر سکتی ہے اور اس سے بلند ہو سکتی ہے خواہ یہ فریم ورک نہ صرف ہماری روایتی زبان بلکہ ہماری جینیات...... جسے انسانی فطرت بھی کہا جا سکتا ہے...... میں ہی پیوست کیوں نہ ہو۔ تاہم' یہ انقلاب بھی کس ایسے نظریے کو جنم نہیں دیتا جو اپنے پیش رو نظریے سے متباین ہو: اس انقلاب کا یہی فریضہ تھا کہ ایک زیادہ گہرائی کے حامل نظریے سے شیئیت کے پرانے مقولے کی توضیح کرے۔

XIII

مجھے شاید اس بات کا ذکر بھی کرنا چاہئے کہ فریم ورک کے فسانے کی ایک نہایت مخصوص صورت ایسی ہے جو بطور خاص بہت مقبول عام ہے۔ اس کی رو سے بحث کے آغاز سے قبل مصطلحات پر اتفاق ضروری ہے' شاید ہم اپنی اصطلاحات ک تعریف کے ذریعے یہ اتفاق پیدا کر سکتے ہیں۔

میں نے مختلف مواقع پر اس نقطۂ نظر پر تنقید کی ہے اور جگہ کی تنگی کی بنا پر اس کا اعادہ نہیں کرنا چاہتا۔ میں صرف یہ واضح کرنا چاہوں گا کہ اس نقطۂ نظر کے خلاف انتہائی مضبوط دلائل موجود ہیں۔ نام نہاد کاریتی تعریفات سمیت تمام تعریفات زیرِ نظر اصطلاح کے مفہوم کے مسئلے کو تعریف بیان کرنے والے الفاظ کی جانب منتقل کر دیتی ہیں۔ (یعنی تعریف میں جو الفاظ استعمال ہوں گے پھر ان کی تعریف کرنا پڑے گی)۔ چنانچہ تعریفات کا مطالبہ لامتناہی تسلسل پر منتج ہوتا ہے۔ اس سے بچنے کی یہ صورت ہو گی کہ ہم نام نہاد بنیادی اصطلاحات کو تسلیم کر لیں جنکی منطقی تعریف ممکن نہ ہو۔ لیکن اصولاً ان کا معاملہ بھی تعریف کردہ اصطلاحات سے کبھی کم پریشان کن نہیں ہوتا۔

XIV

میں اس مضمون کے آخری حصے میں فریم ورک کے فسانے پر منطقی نقطہ نظر سے

مختصراً بحث کرنا چاہوں گا: میں اس مرض کی منطقی تشخیص کی سعی کروں گا۔

فریم ورک کا فسانہ بعینہ وہی نظریہ ہے جس کے مطابق اساسیات کو عقلی بحث و تمیض کا موضوع نہیں بنایا جا سکتا' یا یہ کہ اصولوں پر عقلی مباحثہ ناممکن ہے۔

یہ نظریہ' منطقی طور پر' اس غلط انداز نظر کا شاخسانہ ہے کہ عقلی بحث و تمحیص کو لازماً چند اصولوں سے شروع ہونا چاہئے' یا جیسا کہ انہیں اولیات کا نام دیا جاتا ہے جنہیں بس بلادلیل قبول کر لیا جات اہے' اگر ہم لامتناہی تسلسل سے بچنے کے خواہش مند ہوں...... یہ تسلسل اس مزعومہ حقیقت کی بنا پر پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہم اپنے مبادیات یا اولیات پر عقلی مباحثہ شروع کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں انہی مبادیات یا اولیات سے دوبارہ رجوع کرنا پڑے گا۔

وہ لوگ جنہیں بالعموم اس صورت حال سے واسطہ پڑتا ہے' یا تو اپنے فریم ورک کے مبادیات و اولیات کی صداقت پر ادعائی انداز میں ڈٹے رہتے ہیں اور یا اضافیت پسندی کا شکار ہو جاتے ہیں: ان کا کہنا ہے کہ مختلف فریم ورک پائے جاتے ہیں' ان کے درمیان عقلی مباحثہ ممکن نہیں' لہٰذا' ان کے درمیان عقلی انتخاب کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔

لیکن یہ سراسر غلط ہے' کیونکہ اس کی تہہ میں یہ تصور کارفرما ہے کہ عقلی بحث کے لئے لازم ہے کہ اس میں جواز' ثبوت' برہان کے اوصاف پائے جاتے ہوں یا وہ مسلمہ مقدمات سے منطقی استخراج پر مبنی ہو۔ لیکن طبیعی علوم میں جاری بحث سے ہمارے فلاسفہ یہ سمجھ سکتے ہیں کہ عقلی مباحثے کی ایک اور قسم بھی ہوتی ہے: اس تنقیدی بحث کا یہ منشا نہیں ہوتا کہ وہ کسی نظریے کو ثابت کرے' یا اس کا جواز فراہم کرے یا اس کی تصویب کرے۔ نہ اس کا مقصد اسے اعلیٰ مقدمات سے مستنبط کرنا ہوتا ہے۔ بلکہ زیرِ بحث نظریے کی آزمائش کر کے یہ معلوم کرنا ہوتا ہے کہ آیا اس کے تمام منطقی مضمرات قابلِ قبول ہیں' یا یہ کچھ ناپسندیدہ نتائج کا حامل تو نہیں۔

اس طرح ہم تنقید کے غلط منہاج اور تنقید کے درست منہاج میں منطقی امتیاز قائم کر سکتے ہیں۔ غلط منہاج کی ابتدا اس سوال سے ہوتی ہے: ہم اپنے دعوے یا نظریے کی تصویب کس طرح کر سکتے ہیں' یا اس کا کیا جواز فراہم کر سکتے ہیں؟ چنانچہ اس کا نتیجہ ادعائیت' یا لامتناہی تسلسل' یا فکری سانچوں کے عقلاً متباین ہونے کے اضافیتی نظریے کی صورت میں

نکلتا ہے۔ اس کے برعکس' تنقیدی مباحثے کے درست منہاج کی شروعات اس سوال سے ہوتی ہے: ہمارے دعوے یا نظریے کے مضمرات کیا ہیں؟ کیا وہ سب ہمارے لئے قابلِ قبول ہیں؟

لہٰذا' تنقید کا یہ منہاج مختلف نظریات (یا اگر آپ پسند کریں تو مختلف فکری سانچوں) کے نتائج کے تقابل پر مشتمل ہوتا ہے اور یہ معلوم کرنے کی سعی کرتا ہے کہ متحارب نظریات یا فکری سانچوں میں سے کس کے نتائج قابلِ ترجیح ہیں۔ یہ ہمارے منہاج کے غلطی پر ہونے کے امکان کو تسلیم کرتا ہے اور ہمارے تمام نظریات کو بہتر نظریات سے بدلنے کے لئے کوشاں رہتا ہے۔ یقیناً یہ ایک دشوار امر ہے' لیکن بہرحال ناممکن نہیں۔

حاصل کلام: فکری سانچے زبانوں کی مانند رکاوٹ ہوتے ہیں' لیکن ایک اجنبی فریم ورک' بالکل ایک اجنبی زبان کی طرح' ناقابلِ عبور رکاوٹ نہیں۔ اور جس طرح کسی لسانی رکاوٹ کو عبور کرنے کا عمل مشکل ہوتا ہے' لیکن اس سے ہمیں بہت کچھ حاصل بھی ہوتا ہے۔ اس عمل کا صرف یہی صلہ نہیں کہ یہ ہمارے فکری افق کو وسیع کرتا ہے بلکہ ہمیں مسرت سے بھی ہم کنار کرتا ہے۔ فریم ورک کی رکاوٹ کو عبور کرنے کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔ رکاوٹ کو عبور کرنے کا یہ عمل ہمارے لئے ہی نہیں بلکہ سائنس کے لئے بھی ایک انکشاف کی مانند ہوتا ہے۔

[1976] J.C. Pitt and M. Pera (eds.) "RATIONAL CHANGES IN SCIENCE", pp. 35-62.

روایت کا عقلی نظریہ: چند اشارات

اس تقریر کے عنوان میں ''چند اشارات'' کے الفاظ کو پیشِ نظر رہنا چاہئے کیونکہ میں آپ کے سامنے کوئی مکمل نظریہ پیش کرنے کا ارادہ نہیں رکھتا۔ میں اس سوال کی تشریح و توضیح کرنا چاہتا ہوں جس کا جواب فراہم کرنا کسی بھی نظریہ روایت پر لازم ہے' اور ان چند تصورات کا خاکہ پیش کرنا چاہتا ہوں جو اس کی تشکیل میں کارآمد ہو سکتے ہیں۔ بطور تمہید میں یہ بتانا پسند کروں گا کہ اس موضوع میں میری دلچسپی کس طرح پیدا ہوئی اور میرے نزدیک یہ کیوں اہم ہے۔ مزید براں اس کے بارے میں اختیار کئے جانے والے ممکنہ رویوں کا حوالہ بھی دوں گا۔

میں بھی ایک نوع کا عقلیت پسند ہوں۔ میں وثوق سے نہیں کہہ سکتا کہ میری عقلیت پسندی آپ کے لئے قابلِ قبول ہو گی یا نہیں' لیکن اس پر بعد میں غور کریں گے۔ جھے سائنسی منہاج میں از حد دلچسپی ہے۔ ایک عرصہ تک طبعی علوم کے مناہج کا مطالعہ کرنے کے بعد مجھے یہ خیال آیا کہ سماجی علوم کے مناہج کا مطالعہ بھی مفید ہو سکتا ہے۔ اس وقت پہلی دفعہ مجھے روایت کے مسئلے کا سامنا کرنا پڑا۔ سیاسیات' سماجی نظریے اور دیگر شعبوں میں خرد دشمنوں کی بالعموم یہ رائے ہے کہ اس مسئلہ کو کسی قسم کے عقلی نظریہ کی مدد سے حل کرنا ممکن نہیں۔ ان کا رویہ روایت کو ایک موجود شے کے طور پر قبول کرنے کا ہے۔ آپ کو اسے قبول کرنا پڑے گا' لیکن آپ اس کا عقلی جواز فراہم نہیں کر سکتے۔ روایت معاشرے میں اہم کردار ادا کرتی ہے اور آپ صرف اس کی اہمیت کا ادراک اور اسے قبول کر سکتے ہیں۔ خرد دشمنی کے اس نطقیۂ نظر سے منسوب اہم ترین نام ایڈمنڈ برک کا ہے۔ جیسا کہ آپ جانتے ہیں کہ وہ انقلاب فرانس کے تصورات سے نبرد آزما رہا اور اس کا موثر ترین حربہ اس غیر عقلی

قوت کا تجزیہ تھا جسے ہم روایت کا نام دیتے ہیں۔ میں نے برک کا حوالہ اس بنا پر دیا ہے کہ میرے خیال میں عقلیت پسندوں کی جانب سے اسے کبھی بھی موزوں جواب نہیں دیا گیا۔ اس کی بجائے عقلیت پسندوں کا رجحان یہ رہا ہے کہ اس کی تنقید کو نظر انداز کیا جائے اور وہ چیلنج کا سامنا کرنے کی بجائے اپنے روایت دشمن رویے پر قائم رہنے کو ترجیح دیتے ہیں۔ بلاشبہ روایت پسندی اور عقلیت پسندی کے مابین ایک روایتی مخاصمت موجود ہے۔ عقلیت پسندوں کا رویہ کچھ اس طرح کا ہوتا ہے ''مجھے روایت سے کوئی دلچسپی نہیں' میں ہر چیز کو اس کے استحقاق پر پرکھنا چاہتا ہوں۔ میں اس کی خوبیوں اور خامیوں کا فہم روایت سے بالاتر رہ کر حاصل کرنا چاہتا ہوں۔ میں اپنے ذہن سے فیصلہ کرنا پسند کروں گا نہ کہ عہدِ گزشتہ کے اذہاب کی مدد سے''۔

معاملہ اتنا سادہ نہیں جتنا اس رویے نے فرض کر لیا ہے اور اس کا اظہار اس حقیقت سے ہوتا ہے کہ ان خیالات کا اظہار کرنے والا علقیت پسند خود بھی اس عقلی روایت کا اسیر ہوتا ہے جو روایتاً ایسے خیالات کو بیان کرتی ہے۔ اس سے روایت کے مسئلے کے بارے میں بعض روایتی رویوں کی کمزوری عیاں ہوتی ہے۔

ہمارے صدر نشین نے آج ہمیں مطلع کیا ہے کہ ہمیں خرد دشمنوں کے ردعمل کو خاطر میں نہیں لانا چاہئے کیونکہ اگر وہ ناقابلِ اعتنا نہ بھی ہو تب بھی انتہائی کمزور ضرور ہے۔ تاہم میرا احساس ہے کہ انتہائی سنگین قسم کا خرد دشمن ردِعمل موجود ہے۔ بالخصوص بہت زیرک اشخاص میں اور یہ اسی مخصوص مسئلے سے متعلق ہے۔ سرکردہ مفکرین کی ایک معقول تعداد عقلیت پسندی کی خبر لینے کے لئے مسئلے روایت کو ایک عصا کے طور پر استعمال کرتی ہے۔ میں کیمبرج کے تاریخ دان اور یقیناً ایک طباع مفکر مائکل اوک شاٹ کو بطورِ مثال پیش کر سکتا ہوں جس نے حال ہی میں ''کیمبرج جرنل'' میں عقلیت پسندی کے خلاف مہم کا آغاز کیا ہے۔ مجے اس کی نکتہ چینی سے بہت زیادہ اختلاف ہے لیکن یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ ایک بھرپور حملہ ہے۔ جب اس نے اس حملہ کا آغاز کیا تو عقلیت پسند لٹریچر مے ایسا مواد کچھ زیادہ نہیں تھا جسے اس کے دلائل کا موزوں جواب قرار دیا جا سکتا۔ ممکن ہے کہ کچھ جوابات موجود ہوں لیکن مجھے ان کی موزونیت پر شبہ ہے۔ اس موضوع کو اہم خیال کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے۔

ایک دوسری بات جس نے مجھے اس سوال پر غور وفکر کی ترغیب دی وہ میرا تجربہ ہے یعنی میرے اپنے سماجی ماحول کی تبدیلی۔ میں وی آنا سے انگلستان آیا تو مجھے یہ معلوم ہوا کہ یہاں انگلستان کا ماحول اس ماحول سے بہت مختلف ہے جس میں میری پرورش ہوئی تھی۔ آج صبح ہم نے ڈاکٹر جے۔ اے۔ سی۔ براؤن سے اس بات کی اہمیت پر دل چسپ خیالات سنے جسے وہ فیکٹری کا ماحول قرار دیتے ہیں۔ وہ یقیناً اس بات سے اتفاق کریں گے کہ اس ماحول کا کچھ نہ کچھ تعلق روایت سے ضرور ہے۔ میں براعظم یورپ کی روایت اور فضا سے نکل کر انگلستانی روایت میں داخل ہوا اور بعد ازاں کچھ عرصہ نیوزی لینڈ میں بھی بسر کیا۔ ان تبدیلیوں نے مجھے ان مسئلوں پر سوچنے اور ان پر مزید غور وخوض کی تحریک دی۔

روایت کی بعض مقامی اقسام بڑی اہمیت کی حامل ہوتی ہیں اور وہ کسی اجنبی ماحول میں بآسانی جڑ نہیں پکڑتیں۔ یہ روایات انمول ہوتی ہیں اور اگر وہ ایک دفع کھو جائیں تو ان کی بازیافت بہت مشکل ہوتی ہے۔ میرے پیشِ نظر سائنسی روایت ہے جو میری دلچسپی کا خصوصی موضوع ہے۔ میرا مشاہدہ ہے کہ اس روایت کو ان چند مقامات سے جہاں یہ واقعی جڑ پکڑ چکی ہے دوسرے مقامات پر منتقل کرنا انتہائی دشوار ہے۔ اس روایت کو دو ہزار سال قبل یونان میں روند ڈالا گیا تھا اور ایک طویل عرصہ تک یہ دوبارہ جڑ نہ پکڑ سکی۔ بعینہ انگلستان سے اس کی سمندر پار منتقلی کی حالیہ کوششوں کو بھی کچھ زیادہ کامیابی حاصل نہیں ہوئی۔ سمندر پار بعض ممالک میں جو بات سب سے نمایاں نظر آتی ہے وہ تحقیق کی روایت کا فقدان ہے۔ جہاں یہ روایت ناپید ہو وہاں اسے رائج کرنے کی خاطر سخت جدوجہد کرنا پڑے گی۔ برسبیل تذکرہ میں یہ بیان کرنا چاہوں گا کہ جس وقت میں نے نیوزی لینڈ کو خیر باد کہا' یونیورسٹی کے چانسلر نے تحقیق کے مسئلے پر ایک مفصل انکوائری کروائی۔ اس کے نتیجے میں اس نے ایک عمدہ ناقدانہ تقریر میں تحقیق کو نظر انداز کرنے پر یونیورسٹی کو ملامت کی۔ تاہم چند ہی لوگوں کا یہ خیال ہوگا کہ اس تقریر کے نتیجے میں سائنسی تحقیق کی روایت قائم ہو جائے گی کیونکہ اسے روبہ عمل لانا نتہائی دقت طلب امر ہے۔ لوگوں کو ایسی روایت کی ضرورت کا قائل تو کیا جا سکتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ روایت قائم ہو جائے گی کیونکہ اسے روبہ عمل لانا انتہائی دقت طلب امر ہے۔ لوگوں کو ایسی روایت کی ضرورت کا قائل تو کیا جا سکتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ روایت جڑ پکڑ لے گی اور پھلنے پھولنے

لگے گی۔

میں یقیناً سائنس کے علاوہ دوسرے شعبوں سے بھی مثالیں پیش کر سکتا ہوں۔ واضح رہے کہ روایت صرف سائنسی شعبے میں ہی اہم نہیں حالانکہ میں زیادہ تر اسی پر گفتگو کروں گا لیکن میں موسیقی کی مثال دینا پسند کروں گا۔ نیوزی لینڈ میں قیام کے زمانہ میں موتسارٹ کے ''نوحہ'' کے امریکی ریکارڈوں کا ایک سیٹ میرے ہاتھ لگا۔ یہ ریکارڈ بجانے کے بعد مجھ پر یہ کھلا کہ موسیقی کی روایت سے ناواقفیت کا کیا نتیجہ نکلتا ہے۔ انہیں ایک ایسے موسیقار کی زیرِ ہدایت تیار کیا گیا تھا جو واضح طور پر موتسارٹ سے شروع ہونے والی روایت سے بے بہرہ تھا۔ اس کا حاصل یہ تھا کہ اس نے ''نوحہ'' کو خاک میں ملا دیا تھا۔ میں اس پر زیادہ وقت صرف نہیں کروں گا۔ میں نے یہ حوالہ صرف اس لئے دیا ہے کہ اپنی بات کی وضاحت کے لئے سائنسی یا عقلی روایت کے انتخاب کا مقصد ہرگز یہ تاثر دینا نہیں کہ سائنسی روایت زیادہ اہم ہے یا یہ کہ صرف اسی کی اہمیت ہے۔

اس بات کو واضح طور پر سمجھ لینا چاہئے کہ روایت کے بارے میں صرف دو ہی رویے ممکن ہیں۔ پہلا رویہ روایت کو بلا تنقید قبول کرنے کا ہے اور اکثر ہم اس حقیقت سے آگاہ بھی نہیں ہوتے (کہ ہم روایت کو غیر تنقیدی طور پر قبول کر رہے ہیں)۔ بیشتر معاملات میں اس سے مفر نہیں کیونکہ اکثر اوقات ہمیں یہ احساس نہیں ہوتا کہ ہمارا سابقہ کسی روایت سے ہے۔ اگر میں گھڑی اپنی بائیں کلائی پر باندھتا ہوں تو میرے لئے یہ جاننا ضروری نہیں کہ میں کسی روایت کی پیروی کر رہا ہوں۔ ہم روزمرہ زندگی میں سینکڑوں امور ایسی روایات کے زیرِ اثر انجام دیتے ہیں جن سے ہم آگاہ بھی نہیں ہوتے۔ اگر ہم یہ نہیں جانتے کہ ہم روایت کے زیرِ اثر عمل پیرا ہیں تو ہمارے لئے روایت کو بلا تنقید قبول کرنے کے سوا اور کوئی چارہ نہیں ہوتا۔

دوسرا امکان تنقیدی رویہ کا ہے۔ جس کا نتیجہ رد و قبول یا شاید مفاہمت کی صورت میں بھی نکل سکتا ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ ہم کبھی بھی روایت کے بندھنوں سے مکمل طور پر چھٹکارا پا سکتے ہیں۔ ہمیں روایت کو جاننا اور سمجھنا پڑے گا اس سے بیشتر کہ ہم اس پر تنقیدی کریں اور یہ کہہ سکیں کہ ہم روایت کو عقلی بنیادوں پر رد کر رہے ہیں۔ آزادی درحقیقت ایک روایت سے دوسری روایت کی جانب منتقلی کا نام ہے۔ لیکن ہم خود کو روایات کے ممنوعات

سے آزادی دلا سکتے ہیں اور یہ عمل روایت کو رد کرنے ہی سے نہیں بلکہ اس کی تنقیدی قبولیت سے بھی ممکن ہے۔ ہم ان ممنوعات سے گلو خلاصی حاصل کر سکتے ہیں اگر ہم ان پر غور کریں اور خود سے یہ استفسار کریں ''آیا ہمیں انہیں قبول کرنا چاہئے یا رد کر دینا چاہئے''۔ اس طرز عمل کے لئے اولاً روایت کو بالوضاحت ہمارے پیشِ نظر ہونا چاہئے اور ہمیں عمومی انداز میں یہ سمجھنا ہو گا کہ روایت کا وظیفہ اور اس کی اہمیت کیا ہے۔ اسی بنا پر عقلیت پسندوں کے لئے اس مسئلے سے نبٹنا انتہائی اہم ہے۔ عقلیت پسند ہی وہ افراد ہیں جو ہر چیز کو چیلنج کرنے اور اس پر تنقید کرنے کے لئے آمادہ رہتے ہیں اور میں امید کرتا ہوں کہ اس میں ان کی اپنی روایت بھی شامل ہے۔ وہ ہر چیز پر سوال نظر ڈالنے کو تیار رہتے ہیں کم از کم اپنے اذہان میں۔ وہ کسی روایت کی اندھی تقلید نہیں کرتے۔

میرے نزدیک عقلیت پسندی کی ہماری درخشاں روایت (جسے عقلیت پسند اکثر و بیشتر بلا تنقید تسلیم کر رہے ہوتے ہیں) میں چند نکات ایسے ہیں جن کو ہمیں چیلنج کرنا چاہئے مثلاً عقلیت پسندی کی روایت کا ایک جزو جبریت کا مابعد الطبیعیاتی تصور ہے۔ علقیت پسند جبریت سے اختلاف رکھنے والے افراد کو شک کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ انہیں سندیشہ ہے کہ اگر ہم عدم جبریت کو تسلیم کر لیں تو ہمیں آزادی ارادہ کے نظریے کو تسلیم کرنے کا مرتکب ہونا پڑے گا اور یوں ہم رضائے ربانی اور روح کے متعلق الٰہیاتی مباحث میں الجھ جائیں گے۔ میں عموماً آزادی ارادہ پر گفتگو سے گریز کرتا ہوں کیونکہ خود مجھ پر یہ واضح نہیں کہ اس سے مراد کیا ہے۔ اور مجھے تو یہ بھی شبہ ہے کہ آزاد ارادے کا وجدانی تصور ہمارے لئے گمراہ کن بھی ہو سکتا ہے۔ بایں ہمہ جبریت میرے نزدیک متعدد وجوہ کی بنا پر ایک بودا نظریہ ہے اور اسے تسلیم کرنے کا کوئی جواز موجود نہیں۔ بلاشبہ میں یہ سمجھتا ہوں کہ عقلیت پسندی کی روایت میں موجود جبریت کے عنصر سے گلو خلاصی حاصل کرنا انتہائی اہم ہے۔ عدم جبریت کا لازمی نتیجہ ''ذمہ داری'' اور 'ارادے' کے بارے میں کسی نظریے کو قبول کرنا نہیں۔

عقلیت پسندی کی روایت میں ایک دوسرا عنصر مشاہدیت کا تصور ہے جسے ہمیں شک کی نظر سے دیکھنا چاہئے...... یہ تصور کہ ہم کائنات کا علم اس لئے رکھتے ہیں کہ ہم گرد و پیش پر نظر دوڑاتے ہیں، اپنی آنکھوں اور کانوں کو کھلا رکھتے ہیں، اور جو کچھ دیکھتے اور سنتے ہیں، اسے محفوظ کر لیتے ہیں اور یہ تمام محسوسات ہمارے علم کے مواد کی تشکیل کرتے

ہیں۔ یہ انتہائی راسخ تعصب ہے۔ میرے نزدیک یہ تصور سائنسی منہاج کی درست تفہیم میں رکاوٹ ہے۔ میں اس نقطہ پر بعد ازاں اظہار خیال کروں گا۔ فی الحال بطور تمہید اتنا ہی کافی ہے۔

اب میں مختصراً نظریہ روایت کا وظیفہ بیان کروں گا۔ نظریہ روایت کو عمرانیاتی نظریہ بھی ہونا چاہئے کیونکہ روایت یقیناً ایک سماجی مظہر ہے۔ میں یہ تذکرہ اس بنا پر کیا ہے کہ میں مختصراً نظریہ سماجی علوم کے فریضہ پر بحث کرنا چاہتا ہوں۔ اس کے بارے میں بہت سی غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں۔ سماجی علوم کے بنیادی فریضہ کی وضاحت کی خاطر میں ایک ایسے نظریہ کے بیان سے آغاز کروں گا جسے بیشتر عقلیت پسند تسلیم کرتے ہیں۔ میرے خیال میں یہ ایسا نظریہ ہے جس کے مضمرات سماجی علوم کے اصل مقاصد کے بالکل برعکس ہیں۔ میں اسے سماج کے نظریہ سازش کا نام دوں گا۔ یہ نظریہ خدا پرستی کی اکثر صورتوں سے قدیم تر ہے اور ہومر کے نظریہ سماج کے مماثل ہے۔ ہومر نے دیوتاؤں کی قدرت کا ایک ایسا تصور وضع کیا جس کی رو سے ٹرائے کے میدان جنگ میں جو کچھ رونما ہوا وہ اولمپیا کی چوٹی پر واقع ہونے والی مختلف سازشوں کا ایک عکس تھا۔ سماج کا یہ نظریہ سازش بھی خدا پرستی ہی کی ایک صورت ہے یعنی ایسے خداؤں پر اعتقاد جن کا ارادہ اور ترنگ ہر چیز پر حکمران ہے۔ یہ نظریہ خدا کو خیر باد کہہ کر یہ استسار کرتا ہے "خدا کی جگہ کون لے گا؟" اس خالی جگہ کو مختلف طاقت ور گروہوں اور افراد سے پر کیا جاتا ہے...... شر انگیز پریشر گروپ جنہیں عظیم کساد بازاری کی منصوبہ بندی کرنے اور ہمیں درپیش تمام مصائب کی منصوبہ بندی کا ذمہ دار ٹھہرایا جاتا ہے۔

سماج کا یہ نظریۂ سازش بڑا مقبول عام ہے لیکن اس میں صداقت کا عنصر بہت کم ہے۔ صرف سازش کے نظریہ سازوں کے اقتدار میں آنے کی صورت میں یہ تصور ایک نظریہ کی صورت اختیار کر لیتا ہے جو حقیقتاً وقوع پذیر ہونے والے واقعات کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ (اس صورت کو میں نے "ایڈیپس نتیجہ" کا نام دے اہے)۔ مثلاً جب ہٹلر صہونیوں کے مقدس بزرگوں کے فسانہ سازش پر یقین رکھتے ہوئے برسر اقتدار آیا تو اس نے ان کی سازشوں کا توڑ اپنی جوابی سازشوں سے کرنے کی کوشش کی۔ لیکن دلچسپ امر یہ ہے کہ اس نوع کی سازش سے کبھی وہ نتیجہ برآمد نہیں ہوتا جس کی خاطر وہ وضع کی جاتی ہے۔

یہ نکتہ سماجی نظریہ کے حقیقی مقصد کی تفہیم کے لئے ایک کلید کا کام دے سکتا ہے۔

میں تذکرہ کر چکا ہوں کہ ہٹلر نے ایک سازش تیار کی جو کامیاب نہ ہو سکی۔ یہ ناکام کیوں ہوئی؟ اس کا سبب یہ نہیں تھا کہ دوسروں نے ہٹلر کے خلاف سازش کی۔ یہ اس بنا پر ناکام ہوئی کہ سماجی زندگی کا یہ حیرت انگیز مظہر ہے کہ یہاں نتائج کبھی بھی خواہش کے عین مطابق برآمد نہیں ہوتے۔ واقعات ہمیشہ قدرے مختلف انداز میں وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ سماجی زندگی میں ہم اپنے حسبِ منشا نتائج حاصل کرنے میں شاذ ہی کامیاب ہوتے ہیں۔ اور بالعموم اس عمل میں جو ہمیں ملتا ہے وہ ہماری خواہش کے برعکس ہوتا ہے۔ بلاشبہ کچھ مقاصد کا حصول ہمارے پیش نظر ہوتا ہے۔ (ممکن الحصول اور ناممکن الحصول دونوں) لیکن ان مقاصد کے علاوہ ہمارے افعال کے ہمیشہ دیگر غیر مطلوبہ نتائج بھی ہوتے ہیں (جو قطعاً ہمارے پیش نظر نہیں ہوتے)۔ اور عام طور پر ان غیر مطلوبہ نتائج کو برآمد ہونے سے روکنا ممکن نہیں ہوتا۔ سماجی نظریہ کا ایک اہم فریضہ اس امر کی توضیح کرنا ہے کہ ان غیر مطلوبہ نتائج کو وقوع پذیر نہ ہونے دینا کیوں ممکن نہیں۔

میں آپ کے سامنے ایک نہایت سادہ مثال پیش کرتا ہوں۔ ایک چھوٹے سے گاؤں میں ایک شخص کو ہر صورت میں اپنا مکان فروخت کرنا ہے۔ زیادہ عرصہ نہیں گزرا کہ اسی گاؤں میں ایک شخص نے مکان خریدا تھا جسے مکان کی اشد ضرورت تھی۔ اب ایک فروخت کنندہ موجود ہے۔ اس وقت اسے پتہ چلے گا کہ عام حالات میں اسے اپنے مکان کے عوض اس قدر رقم نہیں مل رہی جس قدر رقم خریدار کو اسی طرح کا مکان خریدتے وقت ادا کرنی پڑی تھی۔ یعنی بازار میں مکان کی قیمت صرف اس وجہ سے گر جاتی ہے کہ کوئی شخص اپنا مکان فروخت کرنا چاہتا ہے۔ بالعموم ایسا ہی ہوتا ہے۔ جو شخص کسی شے کو بیچنا چاہتا ہے تو اس شے کی بازاری قیمت گر جاتی ہے اور اگر کوئی شخص خریدنا چاہتا ہے تو اس شے کی بازاری قیمت بڑھ جاتی ہے۔ بلاشبہ یہ بات صرف چھوٹی آزاد منڈیوں پر صادق آتی ہے۔ میری یہ مراد نہیں کہ آزاد منڈی کے معاشی نظام کو کسی دوسرے نظام سے تبدیل نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن بازار کی معیشت اسی کا نام ہے۔ آپ مجھ سے اتفاق کریں گے کہ یہ ثابت کرنا ضروری نہیں کہ ایک شخص جو کچھ فروخت کرنا چاہتا ہے' وہ اس کی بازار میں قیمت کو گھٹانے کا ارادہ نہیں رکھتا۔ خریدار بھی یہ نہیں چاہتا کہ بازار کی قیمت میں اضافہ ہو۔ ''غیر مطلوبہ نتائج'' کی یہ ایک نمایاں مثال ہے۔

متذکرہ بالا صورتِ حال ہر نوع کی سماجی صورت حال کا خاصہ ہے۔ ہر سماجی صورتِ حال میں افراد ہی مختلف امور سرانجام دیتے ہیں۔ ان کی خواہشات اور متعین مقاصد ہوتے ہیں۔ جب تک وہ اپنے ارادوں کے مطابق عمل پیرا ہوتے ہیں اور اپنے مطلوبہ مقاصد کو حاصل کرنے میں کامیاب رہتے ہیں' اس وقت تک سماجی علوم کے لئے کوئی مسئلہ پیدا نہیں ہوتا (ماسوا اس مسئلہ کے کہ آیا ان کی خواہشات اور مقاصد کی سماجی تشریح ممکن ہے یا نہیں مثلاً بعض روایات کے حوالہ سے)۔ سماجی علوم کے مخصوص مسائل ہماری اس خواہش سے جنم لیتے ہیں کہ ہم غیر ارادی نتائج کو جاننا چاہتے ہیں اور بالخصوص ان غیر مطلوبہ نتائج کو جو ہمارے بعض افعال کے نتیجے میں پیدا ہوتے ہیں۔ ہم محض بلاواسطہ نتائج ہی نہیں بلکہ بالواسطہ نتائج کی پیش بینی بھی کرنا چاہتے ہیں۔ ہم کیوں ان کی پیش بینی کرنا چاہتے ہیں؟ اپنے سائنسی تجسس کی وجہ سے یا اس بنا پر کہ ہم ان کا مقابلہ کرنے کے لئے تیار رہیں۔ ہماری یہ خواہش ہوسکتی ہے کہ اگر ممکن ہو تو ہم ان کا مقابلہ کرنے کے لئے تیار رہیں۔ ہماری یہ خواہش ہوسکتی ہے کہ اگر ممکن ہو تو ہم ان کا مقابل کرسکیں اور ان کو زیادہ اہمیت اختیار نہ کرنے دیں۔ (اس کا مطلب ہے ایک نیا عمل جو مزید غیر مطلوبہ نتائج کو جنم دے گا) میرے نزدیک جو لوگ ایک گھڑے گھڑائے نظریۂ سازش کے تحت سماجی علوم کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں ان کے لئے یہ جاننے کا امکان ہمیشہ کے لئے ختم ہو جاتا ہے کہ سماجی علوم کا فریضہ کیا ہے۔ وہ یہ فرض کر لیتے ہیں کہ وہ عملاً یہ سوال اٹھا کر ہر سماجی مسئلہ کی توجیہہ کر سکتے ہیں کہ اس کے پیچھے کس کا ہاتھ ہے۔ جبکہ سماجی علوم کا اصل فریضہ ان واقعات کی توجیہہ کرنا ہے جس کا رونما ہونا کسی کو پسند نہیں ہوتا۔ مثلاً جنگ یا کساد بازاری (لیکن میرے نزدیک لینن کا انقلاب اور خصوصاً ہٹلر کا انقلاب اور جنگ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ بلاشبہ یہ سازشیں تھیں لیکن وہ اس حقیقت کا نتیجہ تھیں کہ سازش کے نظریہ ساز برسرِ اقتدار آ گئے تھے۔ ان کا نمایاں ترین پہلو یہ ہے کہ وہ اپنی سازشوں کو پایہ تکمیل تک پہنچانے میں ناکام رہے۔)

سماجی نظریہ کا فریضہ اس حقیقت کی توجیہہ کرنا ہے کہ ہمارے ارادوں اور افعال سے غیر ارادی نتائج کس طرح صادر ہوتے ہیں اور ایک خاص سماجی صورت حال میں لوگوں کے مختلف انداز میں عمل کرنے سے کس نوع کے نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ سماجی علوم کا بطورِ خاص یہ فریضہ بھی ہے کہ وہ سماجی اداروں (مثلاً پولیس' انشورنس کمپنی' سکول اور حکومت) اور

دیگر سماجی مجموعات (مثلاً ریاست' یا اقوال' یا طبقات یا دیگر سماجی گروہوں) کے وجود اور ان کے وظیفہ کا اس نہج پر تجزیہ کریں۔ سازش کے نظریہ ساز کا خیال ہے کہ اداروں کو مکمل طور پر شعوری منصوبہ بندی کے نتیجہ کی حیثیت سے سمجھا جا سکتا ہے اور جہاں تک مجموعات کا تعلق ہے وہ ان کو ایک نوع کی اجتماعی شخصیت کی حیثیت دیتے ہوئے انہیں سازش کرنے والے ایجنٹ تصور کرتا ہے گویا کہ وہ جیتے جاگتے اشخاص ہیں۔ اس نظریہ کے برعکس سماجی نظریہ ساز کے سامنے اداروں اور گروہوں کا تسلسل ایک ایسے مسئلہ کے پوش کرتا ہے جس کا حل انفرادی سماجی اعمال اور ان کے ارادی اور غیر ارادی (اور اکثر غیر مطلوب) نتائج کے تجزیہ کے حوالہ سے تلاش کیا جاسکتا ہے۔ نظریۂ روایت کے مقصد کو بھی اسی روشنی میں سمجھنا چاہئے۔ ایسا شاذ ہی ہوتا ہے کہ لوگ کسی روایت کو تخلیق کرنے کی شعوری خواہش رکھتے ہوں۔ اور ایسی صورتوں میں ان کی کامیابی کا امکان بھی کم ہی ہوتا ہے۔ اس کے برعکس وہ لوگ جنہیں روایت تخلیق کرنے کا گمان تک نہیں ہوتا' ایسا ارادہ کئے بنا اس کا باعث بن جاتے ہیں۔ چنانچہ نظریۂ روایت کے مسائل میں سے ایک یہ مسئلہ ہمارے سامنے آتا ہے کہ روایت کس طرح تشکیل پاتی ہے۔ اور زیادہ اہم یہ سوال ہے کہ روایت قائم کس طرح رہتی ہے؟ شاید لوگوں کے (غیر ارادی) افعال کے نتیجہ کے طور پر۔

دوسرا اور زیادہ اہم سوال یہ ہے کہ معاشرتی زندگی میں روایت کا وظیفہ کیا ہے؟ کیا اس کا کوئی ایسا وظیفہ ہے جسے عقلی طور پر سمجھنا ممکن ہو؟ جیسا کہ ہم سکول' پولیس' کریانہ سٹور' سٹاک ایکسچینج یا اس طرح کے دوسرے اداروں کی تشریح کر سکتے ہیں۔ کیا ہم روایات کے وظائف کا تجزیہ کر سکتے ہیں؟ یہ شاید کسی بھی نظریۂ روایت کا بنیادی فریضہ ہو گا۔ اس مسئلہ پر میرا طریقہ کار یہ ہو گا کہ میں ایک خاص روایت یعنی سائنسی یا عقلی روایت کا ایک مثال کی حیثیت سے تجزیہ کروں گا اور بعد ازاں اس تجزیہ کا کچھ دیگر معاملات پر اطلاق کروں گا۔

میرا بنیادی مقصد ایک خط امتیاز کھینچنا ہے' جس کی ایک طرف وہ نظریات ہیں جن کی سائنسی آزمائش کے بعد انہیں اصلاً سائنسی مفروضات کی حیثیت سے عقلی یا تنقیدی رویہ کے نتیجہ میں قبول کیا جاتا ہے۔ اور یہ نظریات کائنات کے بارے میں ہمارے نقطۂ نظر کی تشکیل پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اس کی دوسری جانب اعتقادات' رویے اور بالعموم روایات

ہیں جو خاص طور پر سماجی دنیا کے بارے میں ہمارا ذہنی رُخ متعین کرنے میں ہماری مدد کرتے ہیں۔

وہ نرالی چیز جسے ہم سائنسی روایت کے نام سے موسوم کرتے ہیں' اکثر زیرِ بحث آتی ہے۔لوگ عموماً اس عجوبہ پر پر حیرت کا اظہار کرتے ہیں جو یونان میں پانچویں اور چھٹی صدی قبل مسیح کے دوران میں رونما ہوا یعنی عقلی فلسفے کی ایجاد' امر واقعہ کیا ہے؟ یہ کیوں اور کیسے رونما ہوا؟ چند جدید مفکرین کا دعویٰ ہے کہ یونانی فلاسفہ نے سب سے پہلے کائنات میں برپا ہونے والے حوادث کو سمجھنے کی کوشش کی۔ میں واضح کروں گا کہ یہ بیان کیوں تسلی بخش نہیں ہے۔

بلاشبہ اولین یونانی فلاسفہ نے فطرت میں وقوع پذیر ہونے والے حوادث کو سمجھنے کی کوشش کی۔لیکن ان سے بہت قبل قدیمی اسطور سازوں نے بھی یہی سعی کی تھی۔ ہم قدیمی نوع کی ان توجیہات کی خصوصیات کو کس طرح بیان کر سکتے ہیں' جن پر ہماری سائنسی روایت کے بانی ابتدائی یونانی فلاسفہ کے معیارات سبقت لے گئے۔ اس کا ایک ناپختہ سا بیان یہ ہوسکتا ہے کہ قبل سائنسی اسطور ساز طوفان باد و باراں کی آمد پر کہتا ''بلاشبہ زیوس غضبناک ہے''۔سمندری طوفان کی وہ یہ توجیہہ بیان کرتا ''پوسائڈن غضبناک ہے''۔

عقلیت پسندی کی روایت کے پیش کردہ توجیہہ کے نئے معیارات سے قبل اس نوع کی توجیہہ کو تسلی بخش سمجھا جاتا تھا۔ دونوں توجیہات میں فیصلہ کن فرق کیا تھا؟ یہ کہنا بڑا مشکل ہوگا کہ یونانی فلاسفہ کے پیش کردہ نظریات پرانے نظریات کی نسبت زیادہ آسان فہم تھے۔ میرے نزدیک طوفان بادوباراں کی سائنسی توجیہہ کے مقابلے پر یہ بات کہیں زیادہ آسان فہم ہے کہ ''زیوس ناراض ہے''۔ بلند سمندری موجوں کی ہوا اور سطح آب کے درمیان رگڑ کے حوالے سے بیان کی جانے والی سائنسی توجیہہ کی نسبت میرے لئے یہ بیان زیادہ سادہ اور آسان فہم ہے کہ ''پوسائڈن غضبناک ہے''۔

متقدم یونانی فلاسفہ نے جس طرزِ نو کی بنا ڈالی اسے میرے خیال میں یوں بیان کیا جا سکتا ہے ''انہوں نے ان مسائل پر بحث وتمحیص کا آغاز کیا''۔ مذہبی روایت کو بلا تنقید قبول کرنے اور اسے ناقابلِ تغیر سمجھنے (ان بچوں کی مانند جو اپنی پسندیدہ داستان میں دادی اماں کی طرف سے ایک لفظ کی تبدیلی پر بھی متعرض ہوتے ہیں) اور اسے بعینہ آئندہ نسلوں

کو منتقل کرنے کی بجائے انہوں نے اسے چیلنج کیا اور کبھی کبھار پرانی اسطور کی جگہ ایک نئی اسطور بھی وضع کی۔ میرا خیال ہے کہ ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ انہوں نے پرانی داستانوں کی جگہ جو نئے قصے پیش کیے ان کی حیثیت بھی قدیم داستانوں کی مانند اساطیر جیسی ہی تھی۔ لیکن ان کے بارے میں دو باتیں قابلِ غور ہیں۔

اول، وہ پرانی داستانوں کی تکرار محض یا ترتیب نو ہی نہیں تھیں بلکہ کچھ نئے عناصر کی بھی حامل تھیں۔ اس سے یہ مراد نہیں کہ یہ بذات خود کوئی بہت بڑی خوبی ہے۔ بلکہ دوسری اور بنیادی بات یہ ہے کہ یونانی فلاسفہ نے ایک نئی روایت کی بنا ڈالی۔ اساطیر کے بارے میں تنقیدی رویہ اپنانے کی روایت، ان کو زیرِ بحث لانے کی روایت، صرف اساطیر کو بیان کرنے کی ہی نہیں بلکہ سامع کی جانب سے ان کو چیلنج کیے جانے کی روایت بھی۔ اپنی اساطیر بیان کرتے ہوئے وہ ان پر سامعین کی آراء سننے کے لئے آمادہ ہوتے تھے اور یوں وہ اس امکان کو تسلیم کر لیتے تھے کہ ان کا سامع ان کے مقابلے میں کوئی بہتر توجیہہ پیش کر سکتا ہے۔ یہ ایسا واقعہ تھا جو اس سے پہلے کبھی رونما نہیں ہوا تھا۔ سوال اٹھانے کے ایک نئے اسلوب کی بنیاد پڑی۔ توجیہہ یعنی اسطور کے ساتھ یہ سوال بھی پیدا ہوا کہ ''کیا آپ بہتر توجیہہ پیش کر سکتے ہیں؟'' اور کوئی دوسرا فلسفی یہ جواب دیتا ''ہاں میں ایسا کر سکتا ہوں'' یا شاید وہ یہ جواب دیتا'' مجھے اس بات کا تو علم نہیں کہ میں ایک بہتر توجیہہ پیش کر سکتا ہوں لیکن میں ایک بہت مختلف توجیہہ ضرور پیش کر سکتا ہوں جو اتنی ہی کار آمد ہو گی''۔ ان دو مختلف توجیہات کا بیک وقت درست ہونا ممکن نہیں۔ لہٰذا اس صورتِ حال میں کچھ نہ کچھ خرابی موجود ہے۔ ہم ان دونوں توجیہات کو تسلیم نہیں کر سکتے اور نہ ان میں سے کسی ایک کو قبول کرنے کا کوئی جواز رکھتے ہیں۔ ہم معاملہ سے مزید آگاہی حاصل کرنا اور اس پر مزید بحث کرنا چاہیں گے۔ ہمیں دیکھنا ہو گا کہ آیا ہماری توجیہات ان سب امور کی حقیقتاً وضاحت کرتی ہیں جن کے بارے میں ہم پہلے سے علم رکھتے ہیں اور شاید ان کی بھی جن کی طرف ہمارا دھیان نہیں گیا۔

میرا دعویٰ ہے کہ جس چیز کو ہم سائنس کہتے ہیں وہ قدیم اساطیر سے اس بیان پر مختلف نہیں کہ وہ کوئی جداگانہ صفات کی مالک ہے بلکہ اس کا اساطیر سے امتیاز ایک ثانوی روایت سے منسلک ہونے کی بنا پر ہے...... اساطیر پر تنقیدی بحث و تمحیص کی روایت۔ قبل

ازیں صرف بنیادی روایت موجود تھی یعنی ایک واضح اور قطعی داستان نسل در نسل منتقل ہوتی چلی جاتی تھی۔ لیکن اب اس کے ساتھ ثانوی خصوصیات کی حامل ایک غیر ملفوظ عبارت نتھی ہوتی تھی ''میں یہ آپ کے حوالے کر رہا ہوں، لیکن آپ اس بارے میں کیا رائے رکھتے ہیں، اس پر غور کیجئے، شاید آپ کوئی مختلف قصہ پیش کر سکیں''۔ ثانوی درجہ کی یہ روایت تنقیدی اور مدللانہ رویہ کا نام ہے۔ میرے نزدیک یہ ایک بالکل نئی چیز تھی اور سائنسی روایت کے لئے آج بھی بنیادی اہمیت کی حامل ہے۔ اگر یہ نکتہ ہماری سمجھ میں آجائے تو سائنس منہاج کے بیشتر مسائل کے بارے میں ہمارا نقطۂ نظر یکسر مختلف ہو جائے گا۔ ہم یہ جان لیں گے کہ ایک خاص مفہوم میں مذہب کی مانند سائنس بھی اسطور سازی کا نام ہے۔ لیکن آپ استفسار کریں گے کہ سائنس اساطیر مذہبی اساطیر سے بہت مختلف ہوتی ہیں۔ یقیناً وہ مختلف ہیں۔ لیکن اس اختلاف کا سبب کیا ہے؟ اگر کوئی شخص تنقیدی رویہ اپنا لے تو اساطیر کی شکل و صورت بدل جاتی ہے اور وہ تبدیل ہو جاتی ہیں۔ اور اس تبدیلی کا رُخ کائنات یعنی قابلِ مشاہدہ اشیاء کی بہتر سے بہتر توجیہہ کی جانب ہوتا ہے۔ وہ ہمیں ایسی اشیا کا مشاہدہ کرنے کی دعوت دیتی ہیں جن کا مشاہدہ ان نظریات یا اساطیر کے بغیر ہمارے لئے کبھی ممکن نہیں ہوتا۔

اس طرح وجود میں آنے والی تنقیدی روایت کے ساتھ پہلی دفعہ منظّم مشاہدے جیسی ایک چیز نے جنم لیا۔ جس شخص تک اسطور اس غیر ملفوظ لیکن روایتی استدعا کے ساتھ پہنچتی ہے کہ ''آپ اس بارے میں کیا رائے رکھتے ہیں؟ کیا آپ اس پر تنقید کر سکتے ہیں؟'' تو وہ فرد اس اسطور کو لے کر اس کا ان مختلف چیزوں پر اطلاق کرے گا جن کی توجیہہ کی خاطر وہ وضع کی گئی تھی۔ مثلاً سیاروں کی گردش وغیرہ۔ وہ یہ کہہ سکتا ہے ''میں نہیں سمجھتا کہ یہ اسطور کچھ مفید مطلب ہے کیونکہ یہ سیاروں کی واقعتاً قابلِ مشاہدہ گردش کی توجیہہ کرنے سے قاصر ہے''۔ چنانچہ یہ اسطور یا نظریہ ہی ہے جو ہمارے منظّم مشاہدات کی رہنمائی کرتا ہے...... وہ مشاہدات جو کسی نظریے یا اسطور کی صداقت کو پرکھنے کی خاطر کئے جاتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر کی رو سے سائنسی نظریات کے ارتقا کو مشاہدات جمع کرنے اور ان کا انبار لگانے کا نتیجہ نہیں سمجھنا چاہیئے۔ اس کے برعکس مشاہدات اور ان کی جمع بندی کو سائنسی نظریات کے ارتقا کا نتیجہ تصور کیا جانا چاہیئے (اسی کو میں سائنس کا سرچ لائٹ نظریہ قرار دیتا ہوں جس سے مراد

یہ ہے کہ سائنس بذات خود اشیا کو نئی روشنی میں دیکھتی ہے' یہ مسائل کو حل ہی نہیں کرتی بلکہ اس کوشش میں نئے مشاہدات کی طرف رہنمائی بھی کرتی ہے)۔ اس طریق کار کے مطابق جب ہم اپنی اساطیر کی صداقت کو پرکھنے کی نیت سے نئے مشاہدات کی تلاش کریں گے اور اگر ہماری بے رحمانہ تنقیدی کے نتیجہ میں اساطیر کی شکل وصورت تبدیل ہو جائے اور وقت کے ساتھ وہ زیادہ حقیقت پسندانہ ہو جائیں' ان کی قابلِ مشاہدہ حقائق سے بہتر مطابقت پیدا ہو جائے تو ہمیں اس پر تعجب نہیں ہونا چاہئے۔ بالفاظ دیگر اساطیر کو تنقید کے دباؤ کے تحت اس بات پر مجبور کیا جا سکتا ہے کہ وہ ہماری کائنات کی موزوں اور زیادہ مفصل تصویر کے ساتھ موافقت پیدا کریں۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ مذہبی اساطیر کے مقابل سائنس اساطیر میں تنقید کے دباؤ کے نتیجہ میں اتنا تغیر کیوں واقع ہو جاتا ہے۔ تاہم یہ بات بالکل واضح رہنی چاہئے کہ دیگر اساطیر کی مانند سائنسی نظریات بھی اپنی اصل میں اساطیر اور اختراعات ہی ہوتے ہیں۔ یعنی سائنسی نظریات ویسے نہیں ہوتے جیسا بعض علقیت پسند...... حسی مشاہدہ کے نظریہ کے علم بردار...... گمان کرتے ہیں۔ وہ مشاہدات کا خلاصہ نہیں ہوتے۔ میں اس نقطہ کو دہرانا چاہوں گا۔ سائنس نظریات محض مشاہدے کا نتیجہ نہیں ہوتے بلکہ زیادہ تر وہ اسطور سازی اور آزمائشی تجربات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ تجربات کا عمل جزوی طور پر مشاہدے کی مدد سے آگے بڑھتا ہے چنانچہ مشاہدے کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔ لیکن مشاہدے کا وظیفہ نظریات کو جنم دینا نہیں۔ اس کا منصب نظریات کو رد کرنا' انہیں حذف کرنا (باطل ثابت ہونے والے نظریات کو حذف کرنا) اور ان پر تنقید کرنا ہے۔ اور یہ ہمیں نئے اساطیر اور نئے نظریات پیش کرنے کی دعوت دیتا ہے جو ان مشاہداتی آزمائشوں پر پورا اتر سکیں۔ ہم اس بات کو سمجھ کر ہی سائنس میں روایت کی اہمیت کو سمجھ سکتے ہیں۔

آپ میں سے جو لوگ اس کے برعکس نقطۂ نظر کے حامل ہیں اور سمجھتے ہیں کہ سائنس نظریات مشاہدات کا نتیجہ ہوتے ہیں میں انہیں چیلنج کرتا ہوں کہ وہ اسی جگہ اور اسی وقت مشاہدے کا آغاز کریں اور مجھے اپنے مشاہدات کے سائنس نتائج سے آگاہ کریں۔ آپ کہہ سکتے ہیں کہ یہ سراسر زیادتی ہے کیونکہ اسوقت اور اس مقام پر کوئی ایسی خاص چیز موجود نہیں جس کا مشاہدہ کیا جائے۔ لیکن اگر آپ اپنی زندگی کے آخری لمحوں تک اپنے ہاتھ میں نوٹ بک تھامے اپنا ہر مشاہدہ اس میں درج کرتے جائیں اور بالآخر یہ اہم نوٹ بک

رائل سوسائٹی کی نذر کر دیں اور اس سے یہ تقاضا کریں کہ وہ اس میں سے سائنس برآمد کرے تو رائل سوسائٹی اسے ایک عجوبہ کے طور پر تو محفوظ کر سکتی ہے لیکن یقیناً ماخذ علم کی حیثیت سے نہیں۔ ہوسکتا ہے کہ برٹس میوزیم کے کسی تہہ خانے میں کھو جائے (کیونکہ آپ جانتے ہی ہوں گے کہ برٹش میوزیم پہلے ہی اپنی بہت سے'' نایاب ''اشیا کی زمرہ بندی کرنے سے قاصر ہے) لیکن زیادہ امکان یہی ہے کہ اسے انجام کار کوڑے کے ڈھیر پر پھینک دیا جائے۔

لیکن آپ کا یہ کہنا سائنسی دلچسپی کا موجب بن سکتا ہے ''یہ وہ چند نظریات ہیں جنھیں آج کل سائنسدان تسلیم کرتے ہیں۔ ان نظریات کا یہ تقاضا ہے کہ ان اور ان شرائط کے تحت اس اور اس قسم کی اشیا کو قابل مشاہدہ ہونا چاہئے۔ آیئے دیکھتے ہیں کہ آیا یہ واقعہ قابلِ مشاہدہ ہیں''۔ اگر آپ مشاہدے کا انتخاب سائنس مسائل اور سائنس کی عصری صورتِ حال سے آگاہی کی بنا پر کیں گے تو آپ سائنس کی خدمت کرنے کے قابل ہو سکتے ہیں۔ میں انتہا پسندی کا مرتکب نہیں ہونا چاہتا اور تسلیم کرتا ہوں کہ مستثنیات موجود ہیں۔ مثلاً اتفاقیہ دریافتیں (اگرچہ ان کے بارے میں اکثر یہی پتہ چلتا ہے کہ وہ بھی نظریات کے اثرات کا ہی نتیجہ ہوتی ہیں)۔ میری مراد یہ نہیں کہ مشاہدات ہمیشہ ہی غیر اہم ہوتے ہیں جب تک وہ کسی نظریہ سے متعلق نہ ہوں۔ میں صرف سائنس کی ترقی میں کارفرما بنیادی طریق کار کو اجاگر کرنا چاہتا ہوں۔

حاصل بحث یہ ہے کہ اگر دریافتیں کرنے کے شائق نوجوان سائنس دان کو اس کا معلم یہ مشورہ دے کہ ''جاؤ اور مشاہدہ کرو'' تو یہ ایک ناقص مشورہ ہوگا۔ اگر معلم یہ کہے'' یہ جاننے کی کوشش کرو کہ آج کل سائنس کے شعبہ میں کونسے امور زیرِ بحث ہیں، یہ تحقیق کرو کہ مشکل مقامات کون سے ہیں، اور اختلافات میں دلچسپی پیدا کرو۔ تمہیں ان سوالات پر توجہ دینا ہوگی۔'' بالفاظ دیگر آپ کو مسئلہ کی عصری صورتِ حال کو سمجھنا چاہئے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ آپ تحقیق کا ایک ایسا راستہ منتخب کرتے اور اس پر گامزن رہنا چاہتے ہیں جس کے پسِ منظر میں سائنس میں اب تک ہونے والی تمام پیش رفت موجود ہوتی ہے۔ آپ سائنس کی روایت میں شامل ہو جاتے ہیں۔ یہ بہت سادہ اور فیصلہ کن نکتہ ہے جس پر عقلیت پسندوں نے عموماً مناسب توجہ نہیں دی کہ ہم بالکل نئے سرے سے آغاز نہیں کر سکتے۔ ہمارے پیش

رو سائنس میں جو کام کر چکے ہیں ہمیں لازماً اس سے استفادہ کرنا پڑے گا۔ اگر ہم نئے سرے سے ابتدا کریں گے تو اپنی موت کے وقت تک ہم نے اتنا ہی فاصلہ طے کیا ہوگا جتنا آدم اور حوا نے اپنی زندگی میں طے کیا تھا (یا اگر آپ نظریۂ ارتقا کی زبان میں کہنا پسند کریں تو نینڈرتھال انسان جتنا فاصلہ ہی طے کرسکیں گے)۔ ہم سائنس میں آگے بڑھنا چاہتے ہیں اور اس کے لئے ہمیں اپنے پیش رووں کے کندھوں پر کھڑا ہونا پڑے گا۔ ہمیں کسی خاص روایت کے تسلسل کو قائم رکھنا ہوگا۔ اس نقطۂ نظر کی رو سے بحیثیت سائنس دان ہم جو چاہتے ہیں وہ یہ ہے: تفہیم' پیش گوئی اور تجزیہ۔ یہ دنیا جس میں ہم زندگی بسر کر رہے ہیں انتہائی پیچیدہ ہے۔ اگر اس اصطلاح کا کوئی مطلب ہو تو مجھے یہ کہنا چاہئے کہ یہ لامحدود حد تک پیچیدہ ہے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ اس دنیا کا تجزیہ کس مقام سے اور کیسے شروع کیا جائے۔ ہماری رہنمائی کرنے والے کوئی اقوال زریں موجود نہیں۔ حتیٰ کہ سائنسی روایت بھی ہماری رہنمائی کرنے سے قاصر ہے۔ وہ ہمیں صرف اتنا بتاتی ہے کہ دوسرے لوگوں نے کہاں سے اور کس طرح ابتدا کی اور وہ کس مقام تک پہنچے۔ سائنسی روایت ہمیں بتاتی ہے کہ لوگوں نے اس کائنات میں نظری سانچے وضع کر رکھے ہیں جو شاید بہت زیادہ درست نہیں ہیں لیکن کسی نہ کسی حد تک کارآمد ضرور ہیں۔ یہ ایک طرح کے نیٹ ورک کا فریضہ انجام دیتے ہیں۔ یہ ایک ایسے نظام ارتباط کا وظیفہ سرانجام دیتے ہیں جس کو ہم دنیا کی پیچیدگیوں کو سمجھنے کے لئے حوالے کے طور پر استعمال کر سکتے ہیں۔ اس روایت کو ہم تنقید اور پڑتال کی مدد سے استعمال کرتے ہیں۔ اس طور ہم ترقی کی شاہرہ پر آگے بڑھتے ہیں۔

یہ جاننا ضروری ہے کہ بنیادی طور پر دو طریقے ہیں جن کی مدد سے ہم سائنس کی ترقی کی توجیہہ کر سکتے ہیں اور ان میں سے ایک طریقہ غیر اہم ہے اور دوسرا اہم۔ پہلا طریقہ سائنس کی توجیہہ ازدیاد علم کی حیثیت سے کرتا ہے یعنی ایک نموپذیر لائبریری (یا میوزیم) کی حیثیت سے۔ جیسے جیسے کتابوں کا انبار بڑھتا جائے گا علم میں بھی اضافہ ہوتا جائے گا۔ دوسرا طریقہ سائنس کی توجیہہ تنقید کی مدد سے کرتا ہے۔ سائنس میں ترقی ازدیاد کی بجائے انقلابی منہاج سے ہوتی ہے۔ یہ منہاج سارے ذخیرہ علم کو تبدیل' متغیر یا رد کر دیتا ہے۔ یہ تمام عمل اس اہم ترین وسیلہ یعنی زبان پر بھی لاگو ہوتا ہے جس کی مدد سے ہم اپنے نظریات اور اساطیر کی تشکیل کرتے ہیں۔

یہ جاننا بہت دلچسپی کا باعث ہے کہ اولین منہاج یعنی ازدیاد کا منہاج اس سے کہیں کم اہمیت کا حامل ہے جتنا لوگ اسے گمان کرتے ہیں۔ سائنس علم کے ازدیاد کا نام نہیں بلکہ سائنسی نظریات میں انقلابی تبدیلیوں کا نام ہے۔ یہ ایک عجیب وغریب اور دلچسپ نکتہ ہے کیونکہ بادی النظر میں ایسا دکھائی دیتا ہے کہ علم میں ازدیادی ترقی کے لئے روایت اہمیت کی حامل ہوگی اور انقلابی نوع کی ترقی کے لئے روایت غیر اہم ہوگی۔ لیکن حقیت اس کے برعکس ہے۔ اگر سائنس محض حقائق کا انبار لگانے سے ترقی کر سکتی ہو تو سائنسی روایت کے گم ہو جانے کا اس پر زیادہ اثر نہیں پڑے گا کیونکہ یہ کسی بھی لمحے دوبارہ ازسرنو حقائق کا انبار لگا سکتی ہے۔ اگر کچھ کھو بھی جائے گا تو یہ زیادہ اہمیت کا حامل نہیں ہوگا۔ تاہم اگر سائنس اپنی روایتی اساطیر میں تبدیلی سے ترقی کرتی ہے تو اسے ابتدا کرنے کے لئے کسی مواد کی ضرورت ہوگی۔ اگر آپ کے پاس کوئی ایسا مواد موجود نہیں جس میں ترمیم اور تغیر کیا جا سکے تو آپ کسی مقام پر نہیں پہنچ سکتے۔ چنانچہ آپ کو سائنس کے لئے دو نقطہ ہائے آغاز کی ضرورت پڑتی ہے: نئی اساطیر اور ان اساطیر کو تنقیدی طور پر تبدیل کرنے کی نئی روایت۔ لیکن ان نقاط سے شاذ ہی آغاز ہوتا ہے۔ مجھے نہیں معلوم کہ بیانیہ زبان کی ایجاد (ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہی وہ لمحہ تھا جب انسان واقعتاً انسان بنا) سے سائنس کے آغاز تک کتنے برس لگے۔ اس تمام عرصہ میں سائنس کے آئندہ آلہ کی حیثیت سے زبان ترقی کرتی رہی۔ اساطیر کی ترقی کے ساتھ زبان کی بھی ترقی ہوئی کیونکہ ہر زبان اپنے اندر لاتعداد اساطیر کو سمو لیتی ہے اور انہیں قائم رکھتی ہے حتیٰ کہ اپنی نحوی ساخت میں بھی۔ روایت کی ترقی کے ساتھ بھی زبان کی ترقی ہوئی کیونکہ روایت حقائق کے بیان، ان کی توجیہہ کرنے اور ان کے بارے میں دلائل پیش کرنے کے لئے زبان کا استعمال کرتی ہے۔ (اس پر مزید گفتگو آئندہ سطور میں ہوگی۔) اگر یہ روایات تباہی کا شکار ہوگئی ہوتیں تو ہم انبار لگانے کا عمل بھی شروع نہ کر سکتے کیونکہ اس مقصد کے حصول کے آلات مفقود ہوتے۔

ایک خاص شعبہ یعنی سائنس میں روایت کے کردار کی مثال دینے کے بعد، اگرچہ قدرے تاخیر سے، اب میں روایت کے عمرانی نظریہ کی طرف رجوع کرتا ہوں۔ میں ایک بار پھر اپنے آج کے پیشرو ڈاکٹر جے۔اے۔سی۔ براؤن کا دوبارہ حوالہ دوں گا کہ انہوں نے بہت سی ایسی باتیں کہی ہیں جو میرے اس موضوع سے متعلق ہیں، بالخصوص ایک بات جسے

میں نے یاداشت کے لئے تحریر کرلیا ہے۔ انہوں نے کہا کہ اگر فیکٹری میں نظم وضبط نہیں ہوگا تو ''کارکن مضطرب اور خوف زدہ ہو جائیں گے''۔ میں یہاں نظم وضبط پر بحث نہیں کرنا چاہتا کیونکہ یہ میرا موضوع نہیں ہے۔ لیکن میں اپنی بات کو یوں بیان کرسکتا ہوں: اگر ان کے پاس وقت گزاری کا کوئی طریقہ نہ ہوتو کارکن مضطرب اور خوف زدہ ہو جاتے ہیں۔ یا اسے ایک مختلف اور زیادہ عمومی طریقے سے یوں بیان کیا جا سکتا ہے: جب کبھی ہم کسی ایسے طبعی یا سماجی ماحول میں گھر جائیں' جس کے بارے میں ہمارا علم اتنا قلیل ہو کہ ہم یہ پیش گوئی بھی نہ کرسکیں کہ آئندہ کیا رونما ہونے والا ہے تو ہم سب مضطرب اور خوف زدہ ہو جاتے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اگر ہمارے لئے یہ پیش گوئی کرنے کا کوئی امکان نہ ہو کہ ہمارے ماحول میں کیا پیش آئے گا' مثلاً لوگ کیا طرز عمل اختیار کریں گے تو کسی معقول جوابی عمل کا کوئی امکان باقی نہیں رہے گا۔ یہ بات کم وبیش غیر اہم ہے کہ زیرِ بحث ماحول طبعی ہے یا سماجی۔

نظم وضبط (جس کا ڈاکٹر براؤن نے تذکرہ کیا تھا) ان چیزوں میں سے ایک ہو سکتا ہے جن کی مدد سے افراد معاشرے میں اپنا رستہ تلاش کر سکتے ہیں۔ لیکن مجھے پورا یقین ہے کہ ڈاکٹر براؤن اس بات پر مجھ سے متفق ہوں گے کہ یہ ان چیزوں میں سے صرف ایک ہے اور اس کے علاوہ دوسری چیزیں بھی ہیں۔ بالخصوص ادارے اور روایات جو لوگوں کو اس چیز کا واضح تصور دے سکتے ہیں کہ انہیں کیا توقعات رکھنی چاہئیں اور ان کو پورا کرنے کے لئے کیا لائحہ عمل اختیار کرنا چاہئے۔ میرے خیال میں یہ بہت اہم بات ہے۔ جسے ہم معاشرتی زندگی کہتے ہیں وہ صرف اسی صورت میں برقرار رہ سکتی ہے اگر ہم یہ جانتے ہوں اور یہ اعتماد رکھتے ہوں کہ چند چیزیں اور واقعات ہمیشہ ایک خاص انداز میں ہونے چاہئیں اور اس کے برعکس نہیں ہو سکتے۔

اس مقام پر یہ بات قابلِ فہم بن جاتی ہے کہ روایت کا ہماری زندگی میں کیا کردار ہے۔ اگر سماج میں مناسب حد تک نظم وضبط نہ ہو اور باقاعدگیوں کی ایک بڑی تعداد نہ ہو جن سے ہم خود کو ہم آہنگ کرسکیں تو ہم اضطراب' خوف اور مایوسی کا شکار ہو جائیں گے اور ہمارے لئے ایسی سماجی دنیا میں زندہ رہنا مشکل ہو جائے گا۔ ان کی مخصوص خوبیوں اور خامیوں سے قطع نظر ان باقاعدگیوں کا محض وجود ہی شاید بہت زیادہ اہم ہے۔ یہ

باقاعدگیوں کی حیثیت سے ہی ضروری ہوتی ہیں؛ چنانچہ انہیں روایت کی حیثیت سے منتقل کیا جاتا ہے۔ اس بات سے بحث نہیں کہ دوسری اعتبارات سے وہ ضروری یا معقول یا اچھی یا خوبصورت ہیں یا نہیں۔ سماجی زندگی میں روایت ایک ناگزیر ضرورت ہے۔

لہٰذا روایات کی تخلیق بھی وہی کردار ادا کرتی ہے جو نظریات ادا کرتے ہیں۔ ہمارے سائنسی نظریات وہ آلات ہیں جن کی مدد سے ہم اپنے گردوپیش کی دنیا کے انتشار میں نظم وترتیب پیدا کرنے کی سعی کرتے ہیں اور اسے عقلی پیش گوئی کے قابل بناتے ہیں۔ میں یہ نہیں چاہتا کہ آپ اسے ایک عمیق فلسفیانہ اعلان کے طور پر قبول کرلیں۔ یہ ہمارے نظریات کے متعدد عملی وظائف میں سے محض ایک وظیفہ کا بیان ہے۔ اسی طرح روایت کی تخلیق کا بعینہ وہی وظیفہ ہوتا ہے جو قانون سازی کا ہے۔ یعنی اپنی سماجی دنیا میں نظم پیدا کرنا اور اسے عقلی پیش گوئی کے قابل بنانا۔ آپ کے لئے ایک ایسی دنیا میں عقلی طرزِعمل اختیار کرنے کا کوئی امکان نہیں ہوگا اگر آپ کو بالکل یہ اندازہ نہ ہو کہ اس میں آپ کے اعمال کا کیا ردِعمل ہوگا۔ ہر عقلی عمل ایک ایسے حیطۂ حوالہ کا تقاضا کرتا ہے جس میں عمل کا جواب اس طور ملے کہ وہ قابلِ پیش گوئی یا جزواً قابل پیش گوئی ہو۔ جس طرح طبعی کائنات میں اساطیر یا نظریات کی اختراع کا ایک وظیفہ ہے یعنی فطرت میں رونما ہونے والے واقعات میں ترتیب پیدا کرنے میں ہماری مدد کرنا۔ سماجی دنیا میں روایات کی تخلیق کا بھی یہی وظیفہ ہے۔

سائنس میں نظریات اور اساطیر کے کردار اور معاشرے میں روایات کے کردار میں مماثلت اس سے بھی زیادہ گہری ہے۔ یاد رہنا چاہئے کہ سائنسی منہاج میں اساطیر کی بڑی اہمیت یہ ہے کہ وہ تنقید کا ہدف بن سکتی ہیں اور انہیں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ بعینہ روایات کا وظیفہ بھی دوگونہ اہمیت کا حامل ہے؛ وہ نہ صرف ایک خاص نوع کا نظم اور ایک سماجی ڈھانچہ بھی تشکیل دیتی ہیں بلکہ ہمارے لئے وہ مواد فراہم کرتی ہیں جس پر ہم کوئی عمل کر سکتے ہیں یعنی اس پر تنقید اور اسے تبدیل کر سکتے ہیں۔ سماجی مصلحین اور عقلیت پسند ہونے کی حیثیت سے یہ نکتہ ہمارے لئے فیصلہ کن اہمیت کا حامل ہے۔ بہت سے سماجی مصلحین یہ تصور رکھتے ہیں کہ وہ اولاً سماجی دنیا کے کینوس کو صاف کرنا پسند کریں گے (یہ اصطلاح افلاطون نے استعمال کی تھی) تاکہ ہر پرانے نقش کو مٹا کر ایک یکسر نئی معقول دنیا کی نئے سرے سے تشکیل کی جائے۔ یہ ایک احمقانہ تصور ہے جس کا حصول ناممکن ہے۔ اگر

آپ نئے سرے سے ایک معقول دنیا کی تشکیل کرتے ہیں تو یہ یقین کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ وہ ایک پرمسرت دنیا ہو گی۔ اس ایقان کی کوئی بنیاد نہیں کہ ایک بلیو پرنٹ کے مطابق تشکیل پانے والی دنیا اس دنیا سے بہتر ہو گی جس میں ہم رہتے ہیں۔ اسے کیوں بہتر ہونا چاہئے؟ ایک انجینئر محض خاکے کی مدد سے موٹر انجن نہیں بنا سکتا۔ وہ اسے سابقہ ماڈل کی مدد سے بناتا ہے' اسے تبدیل کرتا اور بار بار اس میں ترمیم کرتا ہے۔ اگر ہم اس سماجی دنیا کو مٹا دیں جس میں ہم رہتے ہیں' اس کی روایات کو ختم کر کے بلیو پرنٹ کی بنیاد پر ایک نئی دنیا کی تشکیل کر لیں تو ہمیں بہت جلد اس نئی دنیا میں معمولی ترمیم و اضافہ کرتے ہوئے اسے تبدیل کرنا پڑے گا۔ لیکن اگر ہمیں ترمیم و اضافہ کرنا ہی ہے (جس کی بہرصورت ضرورت پڑتی ہے) تو کیوں نہ اس عمل کو اسی لمحے اسی سماج سے شروع کیا جائے جس میں ہم زندگی بسر کر رہے ہیں۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ آپ کے وسائل کیا ہیں اور آپ کہاں سے آغاز کرتے ہیں۔ آپ کو ہمیشہ چھوٹی چھوٹی تبدیلیاں کرنی چاہئیں۔ چونکہ یہ تبدیلیاں کرنی ہی پڑے گی' اس لئے یہ کہیں زیادہ معقول اور ہوش مندانہ طریقہ ہو گا کہ ان کی ابتدا زمانۂ حال میں پیش آنے والے واقعات سے کی جائے۔ ان واقعات کے ہماری نظروں کے سامنے پیش آنے کی وجہ سے کم از کم ہمیں یہ علم ہوتا ہے کہ تکلیف کا اصل باعث کیا ہے۔ کچھ چیزوں کے بارے میں ہمیں یقینی علم ہوتا ہے کہ وہ خراب ہیں اور ہم انہیں تبدیل کرنا چاہتے ہوتے ہیں۔ اگر ہم اپنی حیرت انگیز نئی دنیا تعمیر کر بھی لیں تو کافی وقت گزرنے کے بعد ہی ہمیں یہ پتہ چلے گا کہ اس میں کیا خرابی ہے۔ مزید براں' کینوس صاف کرنے کا تصور (جو غلط عقلیت پسندانہ روایت کا جزو ہے) ناممکن العمل ہے کیونکہ علقیت پسند سماجی کینوس کی صفائی اور روایت کو مٹانے کے دوران میں نہ صرف خود کو بلکہ اپنے تمام تصورات اور بہتر مستقبل کے تمام خاکوں کو بھی مٹا ڈالے گا۔ ایک خالی سماجی دنیا' سماجی خلا میں بلیو پرنٹ کی کوئی اہمیت نہیں۔ اداروں اور روایات یعنی اساطیر' شاعری اور اقدار سے ماورا ان کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی اور ان کا سرچشمہ اس سماجی دنیا میں ہوتا ہے جس میں ہم رہتے ہیں۔ ان سے باہر یہ کوئی معنی نہیں رکھتے۔ چنانچہ اگر ایک دفعہ پرانی دنیا کی روایات کو ملیا میٹ کر دیا گیا تو اس کے بعد نئی دنیا کی تعمیر کی خواہش اور جذبہ بھی ختم ہو جائے گا۔ ہمارا یہ کہنا سائنس کے لئے ایک نقصان عظیم ہو گا کہ ''چونکہ ہم بہت زیادہ پیش قدمی نہیں کر رہے اس لئے

آیئے تمام سائنس کو رد کر کے نئے سرے سے ابتدا کرتے ہیں''۔ عقلی طریقہ یہ ہے کہ اس میں تصحیح کی جائے اور اس میں انقلابی تبدیلیاں لائی جائیں نہ کہ اسے ملیا میٹ کیا جائے۔ آپ ایک نیا نظریہ تخلیق کر سکتے ہیں لیکن نئے نظریہ کی تخلیق کا مقصد ان مسائل کو حل کرنا ہوتا ہے جن کا حل پرانے نظریات پیش کرنے سے قاصر ہوں۔

ہم نے مختصراً سماجی زندگی میں روایت کے وظیفہ کا جائزہ لیا ہے۔ ہمارے نتائج اس سوال کے جواب میں ہماری مدد کرتے ہیں کہ انسانی افعال کے غیر ارادی نتائج ہونے کی بنا پر روایات کس طرح جنم لیتی ہیں، کس طرح منتقل ہوتی ہیں اور کس طرح جمود کا شکار ہو جاتی ہیں۔ اب ہم سمجھ سکتے ہیں کہ لوگ نہ صرف طبعی ماحول کے قوانین کا علم حاصل کرنے کی کیوں کوشش کرتے ہیں (اور اکثر اوقات دوسروں کو اسطور کی صورت میں سکھانے کی کوشش کرتے ہیں) بلکہ وہ کیوں اپنے سماجی ماحول کی روایات کو جاننے کی کوشش بھی کرتے ہیں۔ اب ہم یہ بھی سمجھ سکتے ہیں کہ لوگ (بالخصوص بچے اور پسماندہ افراد) کیوں ایسی کسی بھی چیز سے چمٹ جاتے ہیں جو ان کی زندگی میں تسلسل کی ضمانت فراہم کرتی ہے۔ وہ اساطیر کے پابند ہوتے ہیں، اور اپنے طرزِ عمل میں تسلسل کو قائم رکھنے پر مائل ہوتے ہیں کیونکہ اس کا ایک سبب تو یہ ہے کہ عدم تواتر اور تغیر سے خائف ہونے کی بنا پر وہ خود عدم تواتر اور تغیر کے آغاز کا موجب بننے سے خوف کھاتے ہیں۔ اور اس کی دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ دوسروں کو نہ صرف اپنی معقولیت کا یقین دلانا چاہتے ہیں بلکہ یہ کہ ان کے اعمال قابلِ پیش گوئی بھی ہیں اور شاید یہ امید بھی رکھتے ہیں کہ دوسرے بھی اسی انداز میں عمل پیرا ہوں۔ چنانچہ وہ مکمل باریک بینی کے ساتھ روایات کی خود پیروی کرتے ہوئے اور دوسروں سے اسی پیروی کا تقاضا کرتے ہوئے نئی روایات کی تخلیق کے ساتھ ساتھ ورثہ میں ملنے والی روایت کی تصدیق نو بھی کرتے ہیں۔ اس طریقہ سے روایتی محرمات جنم لیتے اور آئندہ نسلوں کو منتقل ہوتے ہیں۔

اس بات سے جزوی طور پر اس شدید جذباتی عدم برداشت کی وضاحت ہوتی ہے جو ہر طرح کی روایت پسندی کا خاصہ ہے۔ عقلیت پسند ہمیشہ اور بجا طور پر اس عدم برداشت کے مخالف رہے ہیں۔ لیکن اب ہم بالوضاحت اس بات کو سمجھ سکتے ہیں کہ وہ عقلیت پسند غلطی پر تھے جو اس رجحان کے باعث روایت پر بحیثیت روایت کے معترض

ہوئے۔ ہم شاید یہ کہہ سکتے ہیں کہ درحقیقت ان کا منشا روایت پسندوں کی عدم برداشت کو ایک نئی روایت یعنی برداشت کی روایت سے بدلنے کا تھا۔ وہ روایت کے بارے میں تقدیس کے رویے کو ایک ایسے رویے سے بدلنا چاہتے تھے جو موجود روایات کا تنقیدی جائزہ لے سکتا ہو' ان کی خوبیوں اور خامیوں کا موازنہ کرتے ہوئے ان کی اس خصوصیت کو پیشِ نظر رہنا چاہئے کہ وہ مسلمہ روایات ہیں۔ اگر ہم ان روایات کو بہتر روایات (جنہیں ہم بہتر سمجھتے ہیں) سے بدلنے کی خاطر بالآخر رد کر دیتے ہیں تو ہمیں اس حقیقت سے آگاہ رہنا چاہئے کہ ہر سماجی تنقید اور سماجی بہتری سماجی روایات کے فریم ورک کے حوالے سے ہونی چاہئے یعنی بعض روایات پر بعض دوسری روایات کے حوالے سے تنقید کی جاتی ہے۔ جس طرح سائنس میں ترقی سائنسی نظریات کے فریم ورک کے اندر ہوتی ہے۔ یہاں بھی نظریات پر تنقید کچھ دوسرے نظریات کی روشنی ہی میں کی جاتی ہے۔

روایت کے متعلق اب تک جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ اداروں پر بھی صادق آتا ہے کیونکہ روایات اور ادارے بیشتر امور میں حیران کن مماثلت کے حامل ہوتے ہیں۔ تاہم یہ بات بہت پسندیدہ (اگرچہ بہت زیادہ اہم نہیں) ہو گی اگر ان دونوں الفاظ کے عام استعمال میں پائے جانے والے فرق کو ملحوظ رکھا جائے۔ میں اپنی گفتگو کے اختتام پر ان دو سماجی مظاہر کے درمیان پائی جانے والی مشابہتوں اور ان کے اختلافات کو بیان کرنے کی سعی کروں گا۔ میرے نزدیک یہ طرزِ عمل زیادہ درست نہیں ہے کہ ''روایت'' اور ''ادارہ'' جیسی اصطلاحات کو ان کی منطقی تعریفات کے ذریعہ ممیّز کیا جائے، لیکن مثالوں کی مدد سے ان کے استعمال کی وضاحت کی جا سکتی ہے۔ درحقیقت میں نے سکول، پولیس، سٹاک ایکسچینج، جنرل سٹور کی سماجی اداروں کی حیثیت سے مثال دے کر اسی طریق کار پر عمل کیا ہے۔ سائنسی روایت میں دلچسپی، سائنسدان کا تنقیدی رویہ، یا رواداری کا رویہ، روایت پسند اور شاید عقلیت پسند کا عدم برداشت کا رویہ۔ یہ سب روایت کی مثالیں ہیں۔ اداروں اور روایات کے درمیان بہت کچھ مشترک ہے' چنانچہ سماجی علوم کو ان کا تجزیہ انفرادی اشخاص اور ان کے افعال' رویوں' اعتقادات' توقعات اور باہمی تعلقات کے حوالہ سے کرنا چاہئے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہم شاید ''ادارہ'' کا لفظ افراد کے اس منظّم مجموعہ کے لئے استعمال کرتے ہیں جو اقدار کے ایک خاص معیار پر پورا اترتا ہو یا چند ایسے سماجی وظائف (مثلاً تدریس' پولیس'

کریانہ کی فروخت) کو پورا کرتا ہو جو کہ کچھ سماجی مقاصد (مثلاً علم کی ترسیل، تشدد اور فاقہ کشی سے تحفظ وغیرہ) کی تکمیل کرتا ہو۔ جبکہ روایت کا لفظ ہم اس وقت استعمال کرتے ہیں جب ہم افراد کے رویوں، یا طرز عمل کے انداز یا مقاصد اور اقدار یا ذوق کی یکسانیت کو بیان کرنا چاہتے ہوں۔ چنانچہ روایات کا افراد اور ان کی پسند و ناپسند، ان کی توقعات اور خدشات سے زیادہ قریبی تعلق ہوتا ہے۔ ان کا مقام افراد اور اداروں کے مابین ہے۔ (ہم قدرتی طور پر ''زندہ ادارہ'' کے مقابلے میں ''زندہ روایت'' کی اصطلاح کا استعمال زیادہ سہولت کے ساتھ کرتے ہیں۔)

روایات اور اداروں کے اس اختلاف کو اس مسئلہ کے حوالے سے زیادہ واضح انداز میں بیان کیا جا سکتا ہے۔ جسے میں ''سماجی اداروں کی دوزخیت'' سے موسوم کرتا ہوں۔ یعنی کوئی سماجی ادارہ بعض اوقات اپنے اصل مقاصد سے حیران کن حد تک متضاد وظیفہ انجام دے سکتا ہے۔ رہائشی سکولوں کے اپنے اصل مقاصد سے انحراف پر ڈکنز نے بہت کچھ لکھا تھا۔ یہ بھی امر واقعہ ہے کہ عوام کو تشدد اور بلیک میلنگ سے تحفظ فراہم کرنے کی بجائے پولیس نے انہیں بلیک میل کرنے کی خاطر تشدد اور جیل میں ڈالنے کی دھمکیوں کا نشانہ بنایا ہے۔ اسی طرح پارلیمانی حزبِ اختلاف کا اصل مقصد تو یہ ہے کہ وہ حکومت کو ٹیکس دہندگان کے ادا کردہ سرمائے میں خرد برد نہ کرنے دے۔ لیکن کئی ممالک میں اس نے مختلف فریضہ انجام دیا ہے۔ وہ مالِ غنیمت کی متناسب تقسیم کا آلہ کار بن گئی ہے۔ اداروں کی دوزخیت کا تعلق ان کے اس کردار سے ہے کہ ان کا مقصد چند بنیادی وظائف کو ادا کرنا ہے۔ اداروں کو صرف افراد کنٹرول کر سکتے ہیں۔ (جو خطاوار ہوتے ہیں) یا دوسرے ادارے کنٹرول کر سکتے ہیں (چنانہ ادارے بھی خطا وار ہوتے ہیں)۔ بلاشبہ دوزخیت کو پوری احتیاط سے وضع کردہ ادارہ جاتی پڑتال کے نظام سے بہت حد تک کم کیا جا سکتا ہے لیکن اس کا مکمل خاتمہ ممکن نہیں۔ اداروں کی کارکردگی قلعوں کی مانند بالآخر ان افراد پر منحصر ہوتی ہے جو ان کی دیکھ بھال کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ ادارہ جاتی کنٹرول کے ذریعہ زیادہ سے زیادہ یہ کیا جا سکتا ہے کہ ایسے افراد (اگر ان کا کوئی وجود ہو) کو بہترین مواقع فراہم کئے جائیں جو اداروں کو ان کے اصل سماجی مقاصد کے لئے استعمال کرنا چاہتے ہوں۔

چنانچہ اس مقام پر روایات افراد اور اداروں کے درمیان ثالثی کا بہترین کردار ادا

کر سکتی ہیں۔ یقیناً روایات بھی کج روی کا شکار ہو سکتی ہیں، مذکورہ بالا دو رخیت جیسی کوئی چیز روایت پر بھی اثر انداز ہو سکتی ہے۔ لیکن چونکہ اداروں کی بہ نسبت ان کا عملی کردار کم تر ہوتا ہے، اس لئے ان پر اس دو رخیت کے اثرات کم مرتب ہوتے ہیں۔ روایات بھی اتنا ہی غیر شخصی ہوتی ہیں جتنا کہ ادارے۔ اداروں کی دیکھ بھال کرنے والے افراد کے مقابلے میں روایات زیادہ غیر شخصی اور قابلِ پیش گوئی ہوتی ہیں۔ شاید یہ کہا جا سکتا ہے کہ اداروں کا دیرپا، اصل وظیفہ ایسی ہی روایات پر منحصر ہوتا ہے۔ چنانچہ روایات ہی افراد (جو آتے جاتے رہتے ہیں) کو ایک پسِ منظر اور مقصد سے وابستگی فراہم کرتی ہیں جو بدعنوانی کے خلاف مزاحمت کرتی ہے۔ ایک روایت اپنے بانی کی زندگی سے کہیں زیادہ طویل عرصہ تک اس کے شخصی رویے کی اشاعت کی اہل ہوتی ہے۔

ان دونوں اصطلاحات کے مخصوص استعمال کے پیشِ نظر یہ کہا جا سکتا ہے کہ لفظ ''روایت'' کا ایک مفہوم تقلید پر دلالت کرتا ہے اور اس کا تعلق زیرِ بحث روایت کے آغاز یا طریقۂ انتقال سے ہوتا ہے۔ میرے نزدیک ''ادارہ'' کا لفظ اس مفہوم سے تہی ہوتا ہے۔ ایک ادارے کی ابتدا تقلید سے ہو سکتی ہے اور نہیں بھی۔ بعینہ اس کا وجود تقلید سے قائم رہ سکتا ہے اور نہیں بھی۔ مزید براں چند امور جنہیں روایات کہا جاتا ہے انہیں اداروں کی صورت میں بھی بیان کیا جا سکتا ہے بالخصوص اس ذیلی معاشرے کے اداروں کی حیثیت سے جہاں عمومی طور پر اس روایت کی پیروی کی جاتی ہو۔ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ سائنسدانوں کے ذیلی معاشرے میں عقلیت پسندی کی روایت یا تنقیدی رویہ اپنانا ایک ادارہ جاتی عمل ہے۔ (یا مصیبت زدہ فرد کو نہ دھتکارنے کی روایت تقریباً ایک برطانوی ادارے کی حیثیت رکھتی ہے) اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ انگریزی زبان اگرچہ روایت سے منتقل ہوتی ہے لیکن یہ ایک ادارہ بھی ہے۔

زبان کے سماجی ادارے کے بعض پہلوؤں پر غور کرنے سے مندرجہ بالا نکات میں سے چند کی مزید تین بنیادی وظائف میں تقسیم کیا ہے۔ (1) اظہاراتی وظیفہ: یعنی ابلاغ کا مقصد قائل کے جذبات یا خیالات کا اظہار ہے۔ (2) اشاراتی یا محرکاتی وظیفہ: اس کی رو سے ابلاغ کا مقصد سامع کے اندر کوئی تحریک پیدا کرنا یا کسی ردِ عمل (مثلاً لسانی ردِ عمل) کو جنم دینا ہے۔ (3) بیانیہ وظیفہ: اس میں ابلاغ کسی صورتِ حال کو بیان کرنے کی خدمت

سرانجام دیتا ہے۔ ان تینوں وظائف کو اس حد تک علیحدہ کرنا ممکن ہے کہ ان میں سے ہر متقدم اپنے متاخر میں شامل ہوتا ہے لیکن یہ لازم نہیں کہ متاخر بھی متقدم میں شامل ہو۔ اول الذکر دو وظائف کا حیوانی زبان پر بھی اطلاق ہوتا ہے لیکن تیسرا وظیفہ انسانی زبان سے خاص ہے۔ یہ ممکن (بلکہ میرے خیال میں ضروری) ہے کہ بوہلر کے بیان کردہ ان تین وظائف میں ایک اور کا اضافہ کیا جائے اور جو ہمارے اس نقطۂ نظر کے لئے بطورِ خاص اہمیت کا حامل ہے۔ یہ استدلالی یا توجیہاتی وظیفہ ہے جس کا مقصد بعض متعین سوالا یا سائل سے متعلق توجیہات یا دلائل پیش کرنا اور ان کا موازنہ کرنا ہے۔ عین ممکن ہے کہ کسی زبان میں صرف تین اول الذکر وظائف موجود ہوں لیکن چوتھے کا وجود نہ ہو (مثلاً بچے کی زبان کی وہ سطح جب وہ محض اشیا کے نام لے سکتا ہے)۔ جب زبان ایک ادارہ ہونے کی حیثیت سے ان وظائف کو ادا کرتی ہے تو اس میں دوزحیت کا پایا جانا ممکن ہے۔ مثلاً بولنے والا اپنے احساسات اور خیالات کو چھپانے کی خاطر بھی اسے اتنا ہی استعمال کر سکتا ہے جتنا کہ ان کے اظہار کے لئے۔ اسی طرح اسے دلائل کے اظہار کے لئے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے اور ان کے دبانے کی خاطر بھی۔ ہر وظیفہ کے ساتھ مختلف قسم کی روایات وابستہ ہیں۔ مثلاً متعلقہ زبان کے حوالہ سے اٹلی اور انگلستان (جہاں understatement کی ایک روایت پائی جاتی ہے) کی روایات میں حیران کن حد تک فرق ہے۔ لیکن یہ فرق اس وقت بہت اہمیت اختیار کر لیتا ہے جب اس کا تعلق زبان کے ان دو وظائف کے ساتھ ہو جو انسانی زبان سے خاص ہیں یعنی بیانیہ اور استدلالی وظائف۔ بیانیہ وظیفہ میں ہم زبان کو صداقت کی ترسیل کا آلہ قرار دے سکتے ہیں لیکن یہ دروغ گوئی کا ذریعہ بھی بن سکتی ہے۔ اس دوزحیت کے خلاف مزاحمت کرنے اور زبان کو صحیح بیان کے لئے استعمال کئے جانے کی رایت کے بغیر زبان کا بیانیہ وظیفہ نابود ہو جائے گا بالخصوص ان تمام صورتوں میں جہاں دروغ گوئی کا کوئی واقعی محرک نہ پایا جاتا ہو۔ اس صورتِ حال میں بچے کبھی زبان کا بیانیہ وظیفہ نہیں سیکھ پائیں گے۔ شاید اس سے بھی بیش بہا وہ روایت ہے جو زبان کے استدلالی وظیفہ کے بارے میں دوزحیت کے خلاف عمل پیرا ہوتی ہے۔ یہ روایت نام نہاد دلیل بازی اور پروپیگنڈے میں زبان کے سوا استعمال کے خلاف مزاحمت کرتی ہے۔ یہ واضح گفتگو اور واضح فکر کی روایت ہے۔ یہ انتقادی یعنی عقلی روایت ہے۔

عقل کے جدید دشمن اس روایت کو تباہ کرنا چاہتے ہیں۔ وہ اس مقصد کے حصول کی خاطر زبان کے استدلالی اور شاید بیانیہ وظائف کو برباد کرنا اور ان میں بگاڑ پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ وہ زبان کے جذباتی...... اظہاراتی یعنی اشاراتی اور محرکاتی وظائف...... کی جانب رومانی رجعت پر مصر ہیں۔ (آج کل اظہار ذات کا بڑا شور وغوغا ہے)۔ یہ رجحان جدید شاعری، نثر اور فلسفہ...... وہ فلسفہ جو استدلال پیش نہیں کرتا کیونکہ اس کے پاس قبول استدلال مسائل ہی نہیں...... کی بعض صورتوں میں بہت نمایاں ہے۔ عقل کے ان جدید دشمنوں میں دو قسم کے لوگ شامل ہیں۔ (1) بعض اوقات وہ روایت دشمن لوگ جو بظاہر ذات یا ''ابلاغ'' کے نئے اور متاثر کن وسیلوں کی تلاش میں ہوتے ہیں۔ (2) اور بعض اوقات وہ روایت پرست جو سلانی روایت کی حکمت کے لئے سراپا ستائش ہوتے ہیں۔ یہ دونوں گروہ مضمر طور پر تو ایک ایسے نظریہ زبان کے علم بردار ہیں جو صرف پہلے یا شاید دوسرے وظیفہ کے ماسوا کسی دوسرے وظیفہ کو تسلیم نہیں کرتا۔ جبکہ عملاً وہ عقل اور فکری ذمہ داری کی عظیم روایت سے فرار کی حمایت کرتے ہیں۔

[1948] Conjectures and Refutations, pp. 120-35.

یوٹو پیا اور تشدد

انسانوں کی ایک کثیر تعداد تشدد سے نفرت کرتی اور یہ سمجھتی ہے کہ تشدد میں کمی کے لئے کام کرنا ان کی اولین ذمہ داری ہے اور وہ اس مقصد میں کامیابی کے بارے میں پرامید ہے اور اگر ممکن ہو تو انسانی زندگی میں سے اس کے مکمل خاتمے کے لئے جدوجہد پر یقین رکھتی ہے۔ میں بھی تشدد کے ان رجائی دشمنوں میں سے ہوں۔ میں اس سے محض نفرت ہی نہیں کرتا بلکہ مجھے یقین واثق ہے کہ اس کے خلاف جنگ قطعاً لاحاصل نہیں۔ مجھے احساس ہے کہ یہ کام بہت مشکل ہے۔ میں جانتا ہوں کہ تاریخ میں اکثر اوقات تشدد پر عارضی فتح بالآخر شکست پر منتج ہوئی ہے۔ میں اس حقیقت سے بھی صرفِ نظر نہیں کر رہا کہ دو عالمی جنگوں کے سبب جنم لینے والے تشدد کا نیا عہد ابھی کسی طور بھی ختم نہیں ہوا۔ نازیت اور فسطائیت مکمل طور پر شکست کھا چکے ہیں، لیکن مجھے اعتراف ہے کہ ان کی شکست کا یہ مطلب نہیں کہ بربریت اور بہیمیت کو بھی شکست ہو چکی ہے۔ اس کے برعکس اس حقیقت سے چشم پوشی کرنا بے سود ہوگا کہ ان قابل نفرین تصورات کی شکست میں بھی ان کی ایک طرح کی فتح مضمر ہے۔ مجھے تسلیم ہے کہ ہٹلر ہماری مغربی دنیا کے اخلاقی معیارات کی قدرومنزلت گھٹانے میں کامیاب رہا ہے۔ آج کی دنیا میں وحشیانہ طاقت کا استعمال اس سے کہیں زیادہ ہے جتنا جنگ عظیم اول کے بعد کی پہلی دہائی میں بھی قابلِ برداشت نہ ہوتا۔ ہمیں بہرحال اس امکان کا سامنا کرنے کے لئے تیار رہنا چاہئے کہ ہماری تہذیب بالآخر ان جدید ہتھیاروں سے تباہ ہو سکتی ہے۔ جنہیں ہٹلر ہم پر آزمانا چاہتا تھا اور جنگ عظیم دوم کے بعد کی پہلی دہائی میں ہی ایسا ممکن تھا۔ ہٹلرازم کی روح نے ہمارے اوپر اپنی عظیم ترین فتح اس وقت حاصل کی جب ہم نے اس کی شکست کے بعد ان ہتھیاروں کو استعمال کیا جو ہم نے نازیت کے خوف

سے بنائے تھے۔ بایں ہمہ، میں آج' بھی کم پر امید نہیں ہوں کہ تشدد کو شکست دی جا سکتی ہے۔ ہماری واحد امید یہ ہے کہ تشدد میں تخفیف کی جا سکتی ہے۔ مغربی اور مشرقی تہذیبوں کی تاریخ کے بعض طویل ادوار سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ امید عبث نہیں ہے۔

شاید یہی وجہ ہے کہ میں بیشتر دوسرے افراد کی طرح کیوں عقل پر یقین رکھتا ہوں اور خود کو عقلیت پسند قرار دیتا ہوں۔ میں اس لئے عقلیت پسند ہوں کہ مجھے تشدد کا واحد بدل معقولیت کے رویے میں دکھائی دیتا ہے۔

دو افراد کے مابین اس بنا پر اختلاف ہوسکتا ہے کہ ان کی آراء مختلف ہوں یا ان کے مفادات یا پھر دونوں۔ سماجی زندگی میں نزاع کی متعدد ایسی صورتیں ہوتی ہیں جن کا کوئی نہ کوئی تصفیہ لازم ہوتا ہے۔ مسئلے کی نوعیت ایسی ہوسکتی ہے کہ اس کا حل ناگزیر ہو کیونکہ اس مسئلے کے حل میں ناکامی سے جنم لینے والی نئی مشکلات کا مجموعی اثر ناقابلِ برداشت تناؤ کا سبب بن سکتا ہے۔ مثلاً کسی مسئلے کو طے کرنے کے لئے مسلسل اور بھرپور تیاری کی حالت (اسلحہ کی دوڑ اس کی ایک مثال ہے)۔ کسی فیصلے پر پہنچنا لازمی ہوسکتا ہے۔

کسی فیصلے پر پہنچنے کا کیا طریقہ ہوسکتا ہے؟ بالعموم اس کے دو ہی ممکنہ طریقے ہیں: استدلال (مثلاً کسی عالمی عدالت انصاف کے روبرو ثالثی کے لئے پیش کئے جانے والے دلائل) اور تشدد۔ مفادات کے متصادم ہونے کی صورت میں دو متبادل ہوتے ہیں: منصفانہ سمجھوتہ یا فریق مخالف کو تباہ کرنے کی کوشش۔ میرے نزدیک عقلیت پسند وہ شخص ہے جو تشدد کی بجائے استدلال اور بعض صورتوں میں سمجھوتے کے ذریعے فیصلے پر پہنچنے کی سعی کرتا ہے۔ وہ ترکیب آمیز پراپیگنڈے' ڈرانے' دھمکانے اور طاقت کے استعمال سے مخالف کو زیر کرنے کی بجائے اسے دلائل کے ذریعے قائل کرنے میں اپنی ناکامی کو ترجیح دیتا ہے۔

کسی شخص کو دلیل سے قائل کرنے اور پراپیگنڈے کے ذریعے ہمنوا بنانے میں فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہم بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں کہ معقولیت سے میری کیا مراد ہے۔

دونوں میں فرق و امتیاز دلیل کے استعمال میں نہیں۔ پروپیگنڈہ بھی اکثر دلیل کا استعمال کرتا ہے اور یہ فرق ہمارے اس یقین میں بھی مضمر نہیں کہ ہمارے دلائل فیصلہ کن ہیں اور ہر معقول شخص کو انہیں حتمی تسلیم کرنا چاہئے بلکہ یہ فرق ''کچھ لو اور کچھ دو'' کے رویے میں مضمر ہے۔ یہی نہیں کہ دوسروں کو قائل کرنے پر آمادہ رہا جائے بلکہ ان سے قائل ہونے

کے امکان کو بھی تسلیم کیا جائے۔ میں جسے معقولیت کا رویہ قرار دیتا ہوں اسے اس جملے میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ ''میں سمجھتا ہوں کہ میں درست ہوں لیکن میرا غلطی پر ہونا ممکن ہے اور ممکن ہے کہ آپ درست ہوں' بہرحال ہم اس پر بحث کر سکتے ہیں کیونکہ اپنے اپنے نقطہ نظر کی راستی پر اڑے رہنے کی بجائے اس طریق کار سے ہم صحیح تفہیم کے قریب تر پہنچ سکتے ہیں۔''

یہ امر واضح ہو گیا ہو گا کہ میرے نزدیک فکری معقولیت یا عقلیت پسندی کا رویہ فکری انکسار پر دلالت کرتا ہے۔ یہ رویہ صرف وہ لوگ اپنا سکتے ہیں جو اس بات سے آگاہ ہوں کہ وہ بعض اوقات غلطی پر ہو سکتے ہیں اور جو اپنی غلطیوں کو فراموش کرنے کے عادی نہ ہوں یہ اس ادراک کا نتیجہ ہے کہ ہمہ دان نہیں ہیں اور ہمارا بیشتر علم دوسروں کا مرہون منت ہے۔ یہ رویہ آراء کے دائرے میں ہر عدالتی کارروائی کے دو اصولوں کا ممکنہ حد تک اطلاق کرنے کی کوشش کرتا ہے: اول' ہمیشہ فریقین کو سننا چاہئے' دوم' اگر کوئی شخص خود فریق مقدمہ ہے تو وہ اچھا منصف نہیں ہوسکتا۔

میرے نزدیک جبر وتشدد سے اجتناب صرف اسی صورت میں ممکن ہے کہ سماجی زندگی میں باہمی تعلقات میں معقولیت کا رویہ اپنایا جائے۔ اس کے علاوہ کوئی بھی دوسرا رویہ جبر وتشدد کو جنم دے سکتا ہے۔ یہاں تک کہ دوسروں کے ساتھ شریفانہ ترکیب کے ذریعے معاملہ کرنے کی مخلصانہ یک طرفہ کوششیں اور انہیں دلائل اور بصیرت افروز مثالوں سے قائل کرنا جن کے استعمال پر ہمیں فخر اور ان کی سچائی پر ہمیں یقین واثق ہو۔ ہمیں خوب یاد ہے کہ محبت اور شرافت کے نام پر کتنی مذہبی جنگیں لڑی گئیں اور ارواح کو جہنم کی ابدی آگ سے بچانے کے نیک جذبے کے ساتھ کتنے ہی جسموں کو زندہ جلا دیا گیا۔ اگر ہم نقطۂ نظر کے ضمن میں اپنا تحکمانہ رویہ ترک کر دیں اور دوسروں سے سیکھنے پر آمادگی' اور ''کچھ لو اور کچھ دو'' کے رویے کو فروغ دیں تو فرض اور پارسائی سے تحریک پانے والے متشددانہ افعال پر قابو پانے کی امید کی جاسکتی ہے۔

معقولیت کی سریع اشاعت کی راہ میں کئی رکاوٹیں حائل ہیں۔ ایک بنیادی دشواری یہ ہے کہ معقول بحث کی خاطر کم از کم دو افراد کی ضرورت ہوتی ہے۔ فریقین کو ایک دوسرے سے سیکھنے پر آمادہ رہنا چاہئے۔ اس شخص سے معقول بحث نہیں ہوسکتی جو قائل

ہونے کی بجائے مخالف کو گولی سے اڑانے کو ترجیح دیتا ہو۔ بالفاظ دیگر، معقولیت کے رویے کی بھی حدیں ہوتی ہیں۔ اس کا معاملہ بھی رواداری جیسا ہی ہے۔ تمام غیر روادار افراد کو برداشت کرنے کے اصول کا اطلاق بلاامتیاز نہیں ہونا چاہئے۔ اگر آپ ایسا کریں گے تو آپ صرف اپنے آپ کو ہی نہیں بلکہ رواداری کے رجحان کو بھی تباہ کر دیں گے۔ (جیسا کہ میں قبل ازیں تذکرہ کر چکا ہوں کہ معقولیت کا مطلب ہے کچھ لو اور کچھ دو'' کا رویہ)۔

اس ساری بحث کا ایک اہم نتیجہ یہ ہے کہ ہمیں ''جارحیت'' اور ''دفاع'' کے مابین فرق کو ہرگز گڈمڈ نہیں کرنا چاہئے۔ ہمیں اس فرق پر زور دینا چاہئے اور ایسے سماجی اداروں کو استوار کرنا اور ان کی مدد کرنا چاہئے جن کا فرض جارحیت اور اس کے خلاف مزاحمت میں تمیز کرنا ہو۔ (قومی اور بین الاقوامی دونوں سطحوں پر)

میرا خیال ہے کہ میں کافی وضاحت سے بتا چکا ہوں کہ میں جب خود کو عقلیت پسند کہتا ہوں تو میری مراد کیا ہوتی ہے۔ میری عقلیت پسندی ادعائی نہیں۔ مجھے کلی طور پر اعتراف ہے کہ میں اسے عقلی بنیادوں پر ثابت نہیں کر سکتا۔ میں کھلے دل سے تسلیم کرتا ہوں کہ میں نے عقلیت پسندی کا انتخاب اس لئے کیا ہے کہ میں تشدد سے نفرت کرتا ہوں لیکن خود کو یہ فریب نہیں دینا چاہتا کہ یہ نفرت کسی عقلی اساس پر مبنی ہے۔ بالفاظ دیگر میری عقلیت پسندی خود مکتفی نہیں ہے بلکہ اس کی اساس معقولیت کے رویے پر غیر عقلی اعتقاد پر ہے۔ میں نہیں سمجھتا کہ ہم اس حد سے آگے جا سکتے ہیں۔ شاید اسے یوں بھی ادا کیا جا سکتا ہے کہ میرا قائل کرنے اور قائل ہونے کے مساقی اور دوطرفہ حقوق پر یہ غیر عقلی اعتقاد انسانی عقل پر ہی اعتقاد ہے یا محض یہ کہ میں انسان پر اعتقاد رکھتا ہوں۔

اگر میں یہ کہتا ہوں کہ میں انسان پر اعتقاد رکھتا ہوں تو انسان سے میری مراد ہے ''جیسا کہ وہ ہے''۔ میں انسان کو کلی طور پر عاقل قرار دینے کا خواب میں بھی تصور نہیں کر سکتا۔ میں نہیں سمجھتا کہ اس طرح کے سوالات اٹھانے کا کوئی فائدہ ہے کہ آیا انسان پر عقل کی نسبت جذبہ غالب ہے یا اس کے برعکس۔ وجہ یہ ہے کہ اس نوع کے تصورات کو جانچنے اور ان کا موازنہ کرنے کا کوئی پیمانہ نہیں ہے۔ میں انسان اور انسانی معاشرے کے غیر عقلی ہونے سے متعلق بعض مبالغہ آرائیوں کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرنا ضروری سمجھتا ہوں (جن کا زیادہ تر سبب تجزیہ نفسی کی سوقیانہ تعبیریں ہیں)۔ میں انسان زندگی میں جذبات کی

قوت سے آگاہ ہی نہیں بلکہ مجھے ان کی قدر و قیمت کا بھی اندازہ ہے۔ میرے نزدیک اسے ہماری زندگی کا کبھی بھی غالب مقصد نہیں بنایا جا سکتا کہ معقولیت کے رویے کا اکتساب کیا جائے۔ میرا دعوی تو بس اتنا ہے کہ ہم معقولیت کے رویے کو اس طور اپنا سکتے ہیں کہ ہماری زندگی کی کوئی بھی حاصل اس سے تہی نہ ہو' حتیٰ کہ ان تعلقات میں بھی جن پر جذباتیت کا مکمل تسلط ہوتا ہے مثلاً محبت وغیرہ۔

عقل اور تشدد کے مسئلے پر میرا نقطۂ نظر سمجھ میں آ چکا ہو گا۔ مجھے امید ہے کہ میرے بعض قارئین اور ہر خطۂ ارض پر بسنے والے بیشتر افراد میرے ہم نوا ہوں گے۔ اس ہم نوائی کو اساس بناتے ہوئے اب میں یطوبیت (utopianism) کے مسئلے پر بحث کرنا چاہتا ہوں۔

میرے خیال میں یہ کہنا ممکن ہے کہ یطوبیت عقلیت پسندی ہی کی ایک قسم کا نتیجہ ہے۔ میں یہ واضح کرنے کی سعی کروں گا کہ عقلیت پسندی کی یہ صورت اس سے بہت مختلف ہے جس پر میرا اور دوسرے بہت سے افراد کا یقین ہے۔ میں اس نکتے کو عیاں کرنے کی کوشش کروں گا کہ عقلیت پسندی کی کم از کم دو صورتیں ہیں' جن میں ایک میرے خیال میں درست ہے اور دوسری غلط۔ عقلیت پسندی کی یہ غلط صورت ہی یطوبیت پر منتج ہوتی ہے۔

جہاں تک میرا خیال ہے یطوبیت ایک ایسے طرز استدلال کا نتیجہ ہے جسے کئی لوگ قبول کئے ہوئے ہیں اور وہ یہ سن کر حیران ہوں گے کہ بظاہر بدیہی اور ناگزیر نظر آنے والے اس طرز استدلال کا انجام یطوبی نتائج پر ہوتا ہے۔ اس بظاہر دلفریب استدلال کو غالباً اس صورت میں بیان کیا جا سکتا ہے۔

معقول عمل وہ ہے جو کسی خاص مقصد کے حصول کی خاطر تمام دستیاب وسائل کو بہترین انداز میں بروئے کار لاتا ہے۔ مقصد مسلمہ طور پر ایسا ہو سکتا ہے جس کا تعین عقل کے ذریعہ ممکن نہ ہو۔ اس کے باوجود ہم عمل کو عقل کی کسوٹی پر پرکھ سکتے ہیں۔ کسی خاص مقصد کے تناظر میں ہی اسے معقول اور موزوں قرار دے سکتے ہیں۔ ہمارا عمل معقول ہو گا بشرطیکہ ہمارے پیش نظر کوئی ہدف ہو اور اس ہدف کے حوالے سے ہی عمل کی معقولیت کا فیصلہ ہو گا۔

آیئے اس دلیل کا سیاست پر اطلاق کرتے ہیں۔ سیاست اعمال کا نام ہے اور یہ اعمال معقول ہوں گے بشرطیکہ یہ کسی ہدف کے حصول کے لئے انجام دیے جائیں۔ کسی فرد کے سیاسی اعمال کا مقصد اپنی دولت یا اختیار میں اضافہ کرنا ہوسکتا ہے۔ یا ریاست کے قوانین کو بہتر بنانا ہوسکتا ہے جو ریاست یا سماج کی ساخت میں تبدیلی پر منتج ہوتے ہیں۔

موخرالذکر صورت میں ہمارا سیاسی عمل صرف اسی صورت میں معقول ہوگا کہ ہم جو سیاسی تبدیلیاں لانا چاہتے ہیں ان کے حتمی اہداف کا تعین کیا جائے۔ اس کی معقولیت کا فیصلہ ریاست کے متعلق ہمارے مخصوص افکار کی روشنی ہی میں ہوگا۔ چنانچہ ثابت ہوتا ہے کہ کسی سیاسی عمل کی تمہید کے طور پر ہمارا ذہن اپنے حتمی سیاسی مقاصد کے بارے میں ممکنہ حد تک واضح ہونا چاہیئے۔ مثلاً ہمیں اس باب میں واضح ہونا چاہیئے کہ ہمارے نزدیک بہترین ریاست کے خدوخال کیا ہیں۔ اس کے بعد ہی ہمارے لئے ان ذرائع کا تعین ممکن ہوگا جو اس ریاست کے قیام یا بتدریج حصول میں ہمارے بہترین معاون ثابت ہوں' اس مثالی ریاست کو کسی تاریخی عمل کا مقصود سمجھتے ہوئے ہم اس تاریخی عمل پر کسی حد تک اثر انداز ہو سکتے اور اس کا رخ اپنی منتخب کردہ منزل کی جانب موڑ سکتے ہیں۔

یہی وہ نقطۂ نظر ہے جسے میں یطوبیت کا نام دیتا ہوں۔ اس کے مطابق کسی بھی عقلی اور مخلصانہ سیاسی عمل سے پیشتر بنیادی مقاصد کا تعین کرنا لازمی ہے' نہ کسی محض عبوری اور جزوی مقاصد کا جو بنیادی مقاصد کے حصول کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ چنانچہ انہیں منازل کی بجائے ذرائع کہنا درست ہوگا۔ پس معقول سیاسی عمل کی اساس مثالی ریاست کے مفصل خاکے (بلیو پرنٹ) اور اس منزل کی جانب جانے والی تاریخی شاہرہ کے مفصل بیان پر ہو گی۔

میرا خیال ہے کہ جس نظریے کو میں نے یطوبیت کا نام دیا ہے وہ دلفریب بلکہ کچھ زیادہ ہی دلفریب ہے۔ لیکن میں اسے خطرناک اور مضرت رساں بھی خیال کرتا ہوں۔ مجھے یقین ہے اس نظریہ میں خود اپنی شکست کا سامان موجود ہے اور اس کا انجام تشدد پر ہوتا ہے۔

اس کی خود ہزیمتی کا تعلق اس حقیقت سے ہے کہ سائنسی طریقے سے مقاصد کا تعین ممکن نہیں۔ دو مقاصد کے درمیان انتخاب کا کوئی سائنسی طریقہ موجود نہیں۔ مثلاً بعض

لوگ تشدد سے محبت اور عقیدت رکھتے ہیں۔ ان کے خیال میں تشدد سے تہی زندگی کھوکھلی اور سطحی ہو گی۔ دوسرے افراد' جن میں سے اک میں بھی ہوں' تشدد سے متنفر ہیں۔ اس نزاع کا تعلق مقاصد سے ہے۔ سائنس کی مدد سے اس کا تصفیہ ممکن نہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ تشدد آپ کے لئے تشدد کے مداح کے ساتھ بحث کرنا ممکن نہ ہو۔ اس کے پاس دلیل کا جواب گولی سے دینے کا طریقہ موجود ہوتا ہے اگر اسے جوابی تشدد کا خوف نہ ہو۔ اگر وہ آپ کو گولی مارنے کی بجائے آپ کے دلائل سننے پر آمادہ ہے تو اس میں کسی حد تک عقلیت پسندی کے جراثیم پائے جاتے ہیں اور شاید آپ اسے قائل کرنے میں کامیاب ہو جائیں۔ یہی وجہ ہے کہ دلائل پیش کرنا تضیع اوقات نہیں تاوقتیکہ لوگ سننے پر آمادہ ہوں۔ لیکن آپ دلائل کی مدد سے لوگوں کو دلیل سننے کے لئے رضامند نہیں کر سکتے۔ اور نہ دلیل سے ان لوگوں کا رویہ تبدیل کر سکتے ہیں جو ہر قسم کے استدلال کو شک کی نظر سے دیکھتے اور عقلی فیصلوں پر متشددانہ فیصلوں کو ترجیح دیتے ہوں۔ آپ ان پر یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ وہ غلط ہیں۔ یہ ایک خصوص مثال ہے لیکن اس کی تعیم ممکن ہے۔ مقاصد کے بارے میں کوئی بھی فیصلہ خالص عقلی یا سائنسی طریقوں کی مدد سے نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم مقاصد کے بارے میں کسی فیصلے پر پہنچنے میں استدلال انتہائی معاون ہوسکتا ہے۔

ان تمام خیالات کا یطوبیت پر اطلاق کرتے ہوئے اولاً ہمیں بہت واضح ہونا چاہئے کہ یطوبی بلیو پرنٹ کی تشکیل کا مسئلہ محض سائنس کی مدد سے حل نہیں کیا جا سکتا۔ اس بلیو پرنٹ کے مقاصد اسے تیار کرنے والی سماجی سائنسدان کو پیشگی بتانا ہوں گے۔ طبعی علوم میں بھی ایسی ہی صورت حال ہے۔ طبعیات کا تمام تر علم بھی سائنسدان کی رہنمائی کرنے سے قاصر ہے کہ اس کے لئے بل بنانا صحیح ہے' یا جہاز یا پھر ایٹم بم۔ مقاصد کا انتخاب وہ بذات خود کرے گا یا اسے تفویض کئے جائیں گے۔ بحیثیت سائنسدان وہ ایسے طریقے وضع کرتا ہے جن کی مدد سے ان مقاصد کا حصول ممکن ہو۔

مختلف یوٹوپیائی آدرشوں کے مابین عقلی دلیل کی بنیاد پر فیصلہ کرنے میں حائل مشکل پر زور دیتے ہوئے میں یہ تاثر نہیں دینا چاہتا کہ کوئی ایسی اقلیم۔ مثلاً مقاصد کی اقلیم۔ ہے جو عقلی تنقید کے اثر سے کلیتاً ماورا ہے۔ (بلاشبہ میں یہ بیان کرنا چاہتا ہوں کہ مقاصد کی اقلیم سائنسی استدلال کے تصرف سے بڑی حد تک خارج ہے) میں خود بھی مقاصد کے باب

میں دلائل دینے کی کوشش کرتا ہوں۔ دو متحارب یوٹو پیائی خاکوں کے مابین فیصلہ کرنے کی وقت پر اصرار کرتے ہوئے' میں خود اس طرح کے آئیڈیل مقاصد منتخب کرنے کے خلاف عقلی دلیل استعمال کرتا ہوں۔ بعینہ میرا یہ واضح کرنے کی کوشش کرنا کہ یہ دقت تشدد کا سبب بن سکتی ہے۔ بجائے خود ایک عقلی دلیل ہے۔ اگرچہ اس دلیل کا اطلاق صرف ان افراد پر ہو گا جو تشدد سے نفرت کرتے ہیں۔

چونکہ یوٹو پیائی منہاج ہمارے سیاسی افعال کی منزل معاشرے کی ایک مثالی حالت کو قرار دیتا ہے اس لئے اس کا تشدد کا باعث بننا زیادہ قرین قیاس ہے اور اس بات کو یوں ثابت کیا جا سکتا ہے۔ ہم چونکہ اپنے اساسی سیاسی مقاصد کا تعین سائنسی یا خالصتاً عقلی منہاج کی مدد سے نہیں کر سکتے اس لئے مثالی ریاست کی ماہیت کے بارے میں پیدا والے والے اختلاف رائے کو دلائل کے استعمال سے رفع نہیں کیا جا سکتا۔ ان میں کسی حد تک مذہبی اختلافات کے خصائص موجود ہوں گے۔ ان مختلف یوٹو پیائی مذاہب کے درمیان رواداری کا پایا جانا تقریباً ناممکن ہو گا۔ یوٹو پیائی مقاصد معقول سیاسی عمل اور بحث کے لئے بطور اساس وضع کئے جاتے ہیں۔ اور ایسے افعال صرف اسی صورت میں ممکن ہو سکتے ہیں جب بنیادی مقصد متعین طور پر طے کیا جا چکا ہو۔ چنانچہ یوٹو پیا کے حامی کے لئے لازم ہو گا کہ وہ اپنے یوٹو پیائی مقاصد سے اتفاق نہ رکھنے اور اس کے یوٹو پیائی مذہب کو تسلیم نہ کرنے والے افراد کو یا تو اپنا ہم نوا بنا لے یا انہیں نیست و نابود کر دے۔

اسے اس سے زیادہ کچھ کرنا پڑے گا۔ اپنے نظریات سے متصادم ملحدانہ خیالات کی بیخ کنی اور استیصال میں اسے کامل مہارت کا مظاہرہ کرنا ہو گا کیونکہ یوٹو پیائی منزل کا راستہ طویل ہے۔ اس کے سیاسی عمل کی معقولیت آئندہ طویل مدت تک مقاصد کے استقلال کا تقاضا کرتی ہے۔ اس منزل کا حصول اسی وقت ممکن ہو گا جب نہ صرف متصادم یوٹو پیائی مذاہب کو تہ تیغ کر دیا جائے بلکہ جہاں تک ممکن ہو ان کی یاد کو بھی ذہنوں سے مٹا دیا جائے۔

مخالف مقاصد کے انسداد کی خاطر متشددانہ طریقوں کا استعمال بہت ضروری ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یوٹو پیائی تشکیل کا دور لازماً سماجی تغیرات کا دور بھی ہوتا ہے۔ اور ایسے حالات میں خیالات' بھی تبدیل رہے ہوتے ہیں۔ چنانچہ یوٹو پیائی بلیو پرنٹ کا فیصلہ کرتے

وقت جو مقاصد بہت پسندیدہ دکھائی دیتے ہوں، ممکن ہے کہ وہ آئندہ کسی وقت میں اتنے پسندیدہ نہ رہیں۔ ایسی صورت میں تمام لائحہ عمل ہی ناکامی کے خطرے سے دوچار ہو جائے گا۔ اگر حتمی سیاسی منزل کی جانب کی جانے والی پیش قدمی کے دوران منزل ہی تبدیل ہو جائے تو ہم پر بہت جلد منکشف ہو گا کہ ہم دائروں میں حرکت کر رہے ہیں۔ اگر حصول مقصد کی جدوجہد کے دوران ہی میں مقصد تبدیل ہو جانے کا امکان ہو تو حتمی مقاصد کا پیشگی تعین کرنا اور پھر ان کے حصول کی خاطر جدوجہد کرنے کا سارا عمل ہی لاحاصل ہو گا۔ یہ بات بہت جلد عیاں ہو جائے گی اور اگر ہم نئی منزل کی مناسبت سے اپنا رستہ تبدیل کر لیں تب بھی ہم اسی خطرے سے دوچار رہیں گے۔ اپنے طرز عمل کو مبنی بر عقل ثابت کرنے کی خاطر دی جانے والی تمام تر قربانیوں کے باوجود ہم کسی منزل کے حصول میں ناکام رہ سکتے ہیں۔ اگرچہ اس موہوم منزل تک نہیں جو لفظ یوٹوپیا سے مراد لی جاتی ہے۔

مقاصد میں رونما ہونے والے ان تغیرات سے بچاؤ کا واحد راستہ تشدد کے استعمال میں دکھائی دیتا ہے۔ اس میں پروپیگنڈے کا استعمال، تنقید پر قدغن اور ہر طرح کی مخالف کو نیست و نابود کرنا بھی شامل ہے۔ اس کے ساتھ ہی یوٹوپیا کے منصوبہ سازوں اور منصوبے کو بروئے کار لانے والوں کی دانائی اور دور اندیشی کی تصدیق بھی کرنا ہو گی۔ اس طرح یوٹوپیا کے کارساز ہمہ دان ہونے کے ساتھ ساتھ ہمہ مقتدر بھی بن جاتے ہیں۔ اور ''تمہارا خدا ان کے علاوہ کوئی اور نہیں ہو گا''۔

یوٹوپیائی عقلیت پسندی کے اندر اس کی اپنی شکست کا سامان موجود ہوتا ہے۔ اس کے مقاصد کتنے ہی نیک کیوں نہ ہوں، یہ مسرت سے ہم کنار نہیں کرتی، بلکہ ایک جابرانہ حکومت کے تحت زندگی گزارنے کی روزمرہ ذلت کو مقدر بنا دیتی ہے۔

اس تنقید کا کام فہم انتہائی اہم ہے۔ میں سیاسی آدرشوں پر محض آدرش ہونے کی بناء پر تنقید نہیں کرتا۔ اور نہ میرا یہ دعویٰ ہے کہ سیاسی آدرش کا حصول کبھی بھی ممکن نہیں ہوتا۔ یہ تنقید درست نہیں ہو گی۔ بیشتر ایسے سیاسی آدرش حاصل کئے جا چکے ہیں جنہیں کبھی برے ادعا کے ساتھ ناقابلِ حصول قرار دیا جاتا تھا۔ مثلاً ریاست کے اندر جرائم پر قابو پانے کے لئے یعنی شہری امن کے حصول کے لئے قابلِ عمل اور غیر جابرانہ اداروں کا قیام۔ اور مجھے کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ عالمی عدالت انصاف اور بین الاقوامی پولیس بین الاقوامی جرائم، یعنی

ملکی جارحیت اور اقلیتوں یا شاید اکثریت کے ساتھ بدسلوکی کو کنٹرول کرنے میں کیوں کامیاب نہیں ہوسکتی۔ ان آدرشوں کو عملی جامعہ پہنانے کی کوششوں پر مجھے کوئی اعتراض نہیں۔

چنانچہ فلاحی یوٹوپیائی منصوبوں پر مجھے اعتراض ہے کہ وہ تشدد کو جنم دیتے ہیں لیکن اہم، دور رس سیاسی اصلاحات کے پروگرام کی میں تائید کرتا ہوں۔ آخر ان دونوں کے درمیان حد فاصل کیا ہے؟

اگر مجھے سماجی اصلاح کے قابل قبول منصوبوں اور ناقابلِ قبول یوٹوپیائی خاکوں کے درمیان امتیاز کرنے کا فارمولا بیان کرنے کو کہا جائے تو میں اسے اس صورت میں بیان کروں گا:

مجرد اچھائیوں کے حصول کی بجائے ٹھوس برائیوں کے خاتم کے لئے جدوجہد کرو۔ سیاسی ذرائع کا مقصد مسرت بہم پہنچانا نہیں ہونا چاہئے۔ بلکہ ٹھوس اور واقعی مصائب کے خاتمے کو اپنا مطمح نظر بناؤ۔ یا زیادہ عملی اصطلاح میں، افلاس کے کاتمے کی جدوجہد براہِ راست ہونی چاہئے۔ مثلاً ہر فرد کے لئے کم ازکم آمدنی کو یقینی بنانے سے۔ وباؤں اور بیماری کے خلاف ہسپتال اور طبی ادارے قائم کر کے جدوجہد کرو۔ ناخواندگی کے خلاف مہم اسی طرح چلانی چاہئے جس طرح جرائم کے خلاف۔ لیکن یہ سب کام براہِ راست طریقے سے کئے جانے چاہئیں۔ اپنے معاشرے میں موجود بدترین برائی کی نشاندہی ہونی چاہئے جو فوری عمل کی متقاضی ہو۔ پھر ثابت قدمی سے لوگوں کو قائل کرنے کی کوشش کریں کہ اس سے چھٹکارا پانا ممکن ہے۔

تاہم ان مقاصد کے حصول کی کوشش بلاواسطہ طریقے سے نہیں ہونی چاہئے یعنی ایک سراپا خیر معاشرے کا دوراز کار آدرش وضع کرنا اور اس کے قیام کی خاطر جدوجہد کرنا۔ آپ اس آدرش کے جذبۂ عمل کو انگیخت کرنے والے ویژن کے جس قدر بھی مرہون منت ہوں لیکن کبھی یہ مت سوچئے کہ اسے روبعمل لانے کی جدوجہد آپ پر فرض ہو چکی ہے یا دوسروں کو اس کے جمال کا گرویدہ بنانا آپ پر فرض ہو چکا ہے۔ ایسا نہ ہو کہ آپ دلکش دنیا کے خوابوں کے طلسم میں گرفتا ہو کر لمحۂ موجود میں مصائب میں گھرے ہوئے انسانوں کی ذمہ داری سے غافل ہو جائیں۔ ہمارے ہم نفسوں کا ہم پر یہ حق ہے کہ ہم ان کے کام آئیں۔

آئندہ نسلوں کی خاطر کسی نسل کو، مسرت کے کسی ناممکن الحصول آدرش کی خاطر قربان نہیں کیا جا سکتا۔ مختصراً میرا موقف یہ ہے کہ کسی معقول پبلک پالیسی کے لئے اشد ضروری مسئلہ انسانوں کی حالت زار ہے نہ کہ مسرت کا حصول۔ حصول مسرت کو ہماری نجی کاوشوں پر چھوڑ دینا چاہئے۔

یہ ایک حقیقت ہے اور ایسی نامانوس بھی نہیں کہ بحث کے ذریعہ سماج کی انتہائی ناقابلِ برداشت برائیوں اور فوری سماجی اصلاحات پر اتفاق رائے پیدا کرنا چنداں مشکل نہیں۔ سماجی زندگی کی مثالی ہیئت پر اتفاق رائے کی نسبت اس اتفاق رائے کا حصول آسان ہے۔ کیونکہ برائیاں ہماری آنکھوں کے سامنے موجود ہوتی ہیں، انہیں محسوس کیا جا سکتا ہے اور بہت سے لوگ افلاس، بے روزگاری، قومی جبر، جنگ اور بیماری کے مصائب کو جھیل رہے ہوتے ہیں۔ بہت سے افراد کا ان مصائب سے سابقہ پڑ چکا ہوتا ہے۔ ہم میں سے وہ لوگ جو ان مصائب میں مبتلا نہیں ہوتے ان کا روزانہ ایسے افراد سے واسطہ پڑتا ہے جو اپنی تکالیف ہمارے سامنے بیان کرتے ہیں۔ یہ امر برائی کو ایک ٹھوس صورت میں ہمارے سامنے لاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ان پر بحث وتمحیض کے ذریعہ کسی مقام پر پہنچ سکتے ہیں۔ اسی بناء پر معقولیت کا رویہ ہمارے لئے سودمند ہوسکتا ہے۔ ہم ٹھوس دعاوی کو سن کر معلوم کر سکتے ہیں، اور ممکنہ حد تک تحمل کے ساتھ ان کا جائزہ لیتے ہوئے، برائیوں کو جنم دیئے بغیر ان کے حل کے طریقے تلاش کر سکتے ہیں۔

آئیڈیل اچھائیوں کا معاملہ مختلف ہے۔ ہمیں ان کا علم اپنے خوابوں اور اپنے شاعروں اور پیغمبروں کے خوابوں کے ذریعہ ہوتا ہے۔ ان پر بحث نہیں، بلکہ ان کی صرف منادی کی جا سکتی ہے۔ وہ ایک غیر جانبدار منصف کے عقلی رویے کا مطالبہ نہیں کرتے بلکہ پر جوش مبلغ کے جذباتی رویہ کا تقاضا کرتے ہیں۔

اس بنا پر یوٹوپیائی رویہ معقولیت کے رویہ کے برخلاف ہے۔ اگرچہ یطوبیت بالعموم عقلیت پسندی کا روپ دھار لیتی ہے لیکن یہ ایک جعلی عقلیت پسندی کے سوا کچھ اور نہیں۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یطوبیت کا مقدمہ بیان کرتے ہوئے میں نے بظاہر جس عقلی دلیل کو بیان کیا ہے، اس میں یا نقص ہے۔ میرے نزدیک یہ بالکل درست ہے کہ

ہم کسی فعل کی معقولیت کا جائزہ محض مخصوص مقصد اور نتائج کے حوالے سے ہی لے سکتے ہیں۔ لیکن اس کا یہ لازمی مفہوم نہیں کہ کسی سیاسی عمل کی معقولیت محض کسی خاص تاریخ مقصد کے حوالے سے ہی پرکھی جا سکتی ہے' اور یقیناً اس سے یہ بھی مراد نہیں کہ ہمیں ہر سیاسی یا سماجی مسئلہ کو محض پیشگی فرض کردہ تاریخی آدرش کے نقطۂ نظر سے جانچنا چاہئے۔ یعنی ایک ایسے نقطۂ نظر کے حوالے سے جس میں تاریخ کے ارتقاء کی خاطر ایک مبینہ حتمی مقصد فرض کیا گیا ہو۔ اس کے برعکس اگر ہم نے اپنے مقاصد اور منازل کے ضمن میں انسانی راحت اور تکلیف کے نقطۂ نظر سے بعض تصورات وضع کئے ہیں تو اپنے افعال کو نہ صرف مستقبل بعید میں انسانی مسرت کی ممکنہ فراہمی میں معاونت کے حوالے سے پرکھنا ہوگا بلکہ ان کے فوری اثرات کو بھی ملحوظ رکھنا ہوگا۔ اسی طرح ہمیں یہ استدلال نہیں کرنا چاہئے کہ کوئی خاص سماجی صوت حال کسی خاص مقصد کے حصول کا محض ذریعہ ہے کیونکہ وہ عبوری تاریخ مظہر ہے۔ ہر صورت حال عبوری ہوتی ہے۔ بعینہٖ ہمیں یہ دلیل بھی نہیں دینا چاہئے کہ ایک نسل کے مصائب مستقبل کی کسی نسل یا نسلوں کی دائمی مسرت کے حصول کا زینہ ہیں۔ اس دلیل میں نہ اعلیٰ درجہ کی موعود مسرت سے اور نہ کئی نسلوں کے مستفید ہونے سے کوئی بہتری پیدا ہوتی ہے۔ تمام نسلیں بے ثبات ہیں۔ سب کا یہ مساوی حق ہے کہ انہیں قابل توجہ سمجھا جائے لیکن بلاشبہ ہماری نسل اور ہماری آئندہ نسل کا ہم پر حق فائق ہے۔ علاوہ ازیں ہمیں کبھی بھی کسی کے مصائب کو دوسرے کی مسرتوں سے برابر کرنے کی کوشش نہیں کرنی چاہئے۔

اس کے ساتھ ہی یطوبیت کے بظاہر عقلی دلائل تحلیل ہو جاتے ہیں۔ یطوبیوں پر مستقبل جو سحر طاری کرتا ہے اس کا عقلی پیش بینی سے کوئی تعلق نہیں۔ اس روشنی میں اس کا جائزہ لیا جائے تو یطوبیت کا پروردہ تشدد ارتقائی مابعد الطبیعیات کے باؤلے پن اور مستقبل کی شان و شوکت پر حال کو قربان کرنے کے لئے بے قرار ہسٹریائی فلسفۂ تاریخ کی مانند ہے جو اس حقیقت سے بے خبر ہے کہ اس اصول کے مطابق مستقبل کے ہر دور کو اس کے مابعد دور پر قربان کرنا پڑے گا۔ اسی طرح اس پیش افتادہ حقیقت سے بے خبر کہ تقدیر کے پیش نظر خواہ کچھ بھی ہو مگر انسان کے مکمل خاتمے کے سوا اس کا کوئی اور شاندار مستقبل نہیں ہو سکتا۔

یطوبیت کی اپیل اس حقیقت کو نہ سمجھنے سے جنم لیتی ہے کہ ہم زمین کو جنت نہیں

بنا سکتے۔ اس کی بجائے ہم یہ کر سکتے ہیں کہ زندگی ہر نسل کے لئے کسی قدر کم تکلیف دہ اور نسبتاً کم غیر منصفانہ ہو۔ اس طریقہ سے بہت کچھ حاصل کیا جا سکتا ہے۔ گزشتہ ایک صدی میں بہت کچھ حاصل کیا جا چکا ہے۔ ہماری نسل مزید بہت کچھ حاسل کر سکتی ہے۔ کم از کم جزوی طوقر پر ہی سہی ہم فوری نوعیت کے کئی مسائل ضرور حل کر سکتے ہیں۔ مثلاً کمزوروں اور بیماروں کی مدد اور ظلم اور ناانصافی کے شکار افراد کی امداد کرنا' بے روزگاری کا خاتمہ کرنا' مواقع کی یکساں فراہمی' بین الاقوامی جرائم کی روک تھام یعنی خود ساختہ خداؤں ہمہ مقتدر اور عقل کل لیڈروں کی بھڑکائی ہوئی جنگ اور بلیک میلنگ کی روک تھام کرنا۔ یہ سب صرف اسی صورت میں حاصل کیا جا سکتا ہے اگر ہم دوراز کار آدرشوں کے خواب دیکھنا اور نئی دنیا رکھتے ہیں جیسا کہ وہ ہے اور اسی لئے انہوں نے تشدد اور عقل دشمنی کو شکست دینے کی امید ترک نہیں کی' انہیں یہ مطالبہ کرنا چاہئے کہ ہر فرد کو اس حد تک اپنی زندگی گزارنے کا حق ہونا چاہئے جس حد تک وہ دوسروں کے مساوی حقوق کے ساتھ ہم آہنگ ہو۔

ہم یہ ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ صحیح اور غلط عقلیت پسندی کا مسئلہ ایک بڑے مسئلے کا جزو ہے۔ یہ مسئلہ بنیادی طور پر اپنے وجود اور اس کی تحدیدات کی جانب ہوش مندانہ رویے کا مسئلہ ہے۔ یہی وہ مسئلہ ہے جسے آج کل خود کو وجودیت پسند کہنے والے یعنی خدا کے بغیر نئی الہیات کے خالق بہت اہمیت دے رہے ہیں۔ میرے نزدیک ان کی طرف سے بے خدا کائنات میں انسان کی لابدی تنہائی پر اور اس کے نتیجہ میں ذات اور خارجی دنیا کے مابین پیدا ہونے والی کشمکش پر مبالغہ آمیز اصرار میں صرف نیوراتی ہی نہیں بلکہ ہسٹریائی عنصر بھی موجود ہے۔ مجھے رتی بھر شبہ نہیں کہ اس ہسٹریا کی جڑیں صرف یوٹوپیائی رومانویت میں ہی نہیں بلکہ ہیرو پرستی کی اخلاقیات میں بھی پیوست ہیں یعنی اس اخلاقیات میں جو زندگی کا صرف اسی صورت میں ادراک کرتی ہے کہ ''غالب آ جاؤ یا مغلوب ہو جاؤ''۔ اس کی پر زور اپیل کا راز اسی ہسٹیریا میں ہے۔ یہ کہ ہمارا مسئلہ ایک بڑے مسئلے کا جزو ہے' اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ مذہب میں بھی صحیح اور غلط عقلیت پسندی کے مابین تفریق موجود ہوتی ہے۔ حالانکہ بظاہر مذہب اور علقیت پسندی کو ایک دوسرے سے بہت دور سمجھا جاتا ہے۔ مسیحی مفکرین نے خدا اور انسان کے درمیان تعلق کو کم از کم دو مختلف طریقوں سے بیان کیا ہے۔ معقول طریقے کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے ''مت بھولو کہ انسان کبھی بھی خدا

نہیں بن سکتا لیکن انسانوں میں ایک الوہی شرارہ موجود ہوتا ہے'' دوسرا نقطۂ نظر نہ صرف انسان اور خدا کے درمیان موجود مغائرت کو بہت بڑھا چڑھا کر بیان کرتا ہے بلکہ انسان کے سفلہ پن کو نمایاں کرنے کے ساتھ ساتھ اس مقام بلند کے بارے میں بھی مبالغہ آرائی سے کام لیتا ہے جس کی انسان تمنا کر سکتا ہے۔ یہ خدا اور انسان کے مابین ''غالب اور مغلوب'' کی اخلاقیات متعارف کرواتا ہے۔ مجھے نہیں معلوم کہ آیا اس رویے کی تہہ میں خدا کا مثیل بننے یا قادر مطلق ہونے کے شعوری یا غیر شعوری خواب کارفرما ہیں؟ لیکن میرا خیال ہے اس بات سے انکار کرنا بہت مشکل ہوگا کہ اس کش مکش پر اصرار صرف اختیار و اقتدار کے مسئلے پر غیر متوازن رویہ کے باعث ہی جنم لے سکتا ہے۔

یہ غیر متوازن (اور نابالغ) رویہ نہ صرف دوسرے انسانوں بلکہ فطری ماحول یعنی جمیع کائنات کو زیر نگیں لانے کے خبط میں مبتلا ہوتا ہے۔ اسی تمثیل پر قیاس کرتے ہوئے میرے نزدیک ''جھوٹا مذہب'' نہ صرف خدا کی انسانوں پر قدرت بلکہ کائنات کو تخلیق کرنے کی اس کی قدرت سے مسحور ہوتا ہے۔ بعینہ جھوٹی عقلیت پسندی دیو ہیکل مشینوں اور مثالی معاشروں کی تخلیق کے سحر میں گرفتار ہوتی ہے۔ بیکن کا مقولہ ''علم طاقت ہے'' اور افلاطون کا ''عقل مند کی حکمرانی'' کا نظریہ اسی رویے کے اظہار کے دو مختلف پیرائے ہیں جو دراصل اعلیٰ ذہنی صلاحیتوں کی بناء پر اقتدار کے طالب ہیں۔ اس کے برعکس ایک صحیح عقلیت پسند یہ جانتا ہوتا ہے کہ وہ کس قدر کم علم رکھتا ہے۔ وہ اس سادہ سی حقیقت سے باخبر ہوتا ہے کہ وہ جس قدر تنقیدی یا عقلی صلاحیت کا مالک ہے وہ دوسروں کے ساتھ تبادلہ خیال کی مرہون منت ہے۔ چنانچہ اس کا رجحان سب انسانوں کو اصلاً مساوی سمجھنے کی جانب ہوگا۔ اس کے لئے عقل قوت اور تشدد کے آلات سے قطعاً مختلف ہے کیونکہ وہ اسے ایسا ذریعہ خیال کرتا ہے جو انہیں قابو میں رکھ سکتا ہے۔

[1947] CONJECTURES AND REFUTATIONS, pp. 355-63.

رواداری اور فکری ذمہ داری

آج کی نشست میں مجھے اس لیکچر کا اعادہ کرنے کو کہا گیا ہے جو میں نے ٹیوبنگن میں ''رواداری اور فکری ذمہ داری'' کے موضوع پر دیا تھا۔ یہ لیکچر لیوپولڈ لوکاس کے نام معنون ہے جو ایک عالم اور مورخ ہونے کے ساتھ رواداری اور انسانیت کا پیکر تھا لیکن وہ خود عدم رواداری اور بہیمیت کا شکار ہو گیا۔

دسمبر 1942 میں ستر سال کی عمر میں ڈاکٹر لیو پولڈ لوکاس اور اس کی بیوی کو ایک نازی عقوبت خانے میں قید کر دیا گیا تھا۔ وہ وہاں ربی کے طور پر کام کرتا تھا اور یہ ایک بے حد مشکل کام تھا۔ اس کا دس ماہ بعد وہاں انتقال ہو گیا۔ اس کی بیوی ڈورا لوکاس کو مزید تیرہ ماہ وہاں قید رکھا گیا لیکن وہ اس قید خانے میں نرس کے طور پر کام کرتی رہی۔ اکتوبر 1994 میں اٹھارہ ہزار دیگر قیدیوں کے ہمراہ اسے پولینڈ بھیج دیا گیا جہاں اسے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔

یہ ایک المناک انجام تھا۔ لاتعداد دیگر انسان بھی اسی انجام کا شکار ہوئے۔ یہ لوگ انسانوں سے محبت کرتے اور ان کے کام آنے کی کوشش کرتے تھے۔ دوسرے لوگ بھی ان سے محبت رکھتے تھے اور ان کی مدد کے لئے کوشاں رہتے تھے۔ ان کا تعلق ایسے خاندانوں سے تھا جنہیں تتر بتر کر دیا گیا' تباہ و برباد کر دیا گیا اور ان کا نام و نشان مٹا دیا گیا۔

تاہم میں ان روح فرسا واقعات کے بارے میں گفتگو نہیں کرنا چاہتا۔ آپ ان واقعات کو بیان کرنے یا ان کا تصور کرنے کی کوشش کریں تو ہمیشہ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ

ان واقعات کی ہولناکی کو کم کرنے کے مترادف ہے جو تصور سے بھی زیادہ بھیانک تھے۔

لیکن خوف و دہشت کا یہ عمل جاری وساری ہے۔ ویت نام کے مہاجر' کمبوڈیا میں پول پاٹ کے شکار اور ایران میں انقلاب کے شکار افراد' مہاجرین افغانستان' اور اسرائیل کے عرب مہاجر اس کی مثالیں ہیں۔ بچے' عورتیں اور مرد بار بار خبطی جنونیوں کے ظلم کا نشانہ بنتے رہتے ہیں۔

ان انسانیت سوز واقعات کی روک تھام کے لئے ہم کیا کر سکتے ہیں؟ کیا ہمارے لئے کچھ کرنا ممکن بھی ہے؟

میرا جواب ہاں میں ہے۔ میرا خیال ہے کہ ہم بہت کچھ کر سکتے ہیں۔ جب میں ''ہم'' کہتا ہوں تو میرا مطلب دانش وروں سے ہے۔ ایسے افراد جو افکار سے سروکار رکھتے ہیں' بالخصوص وہ افراد جو پڑھتے ہیں اور وہ جو شاید کچھ لکھتے بھی ہیں۔

میں ایسا کیوں سوچتا ہوں کہ ہم دانش ور کچھ کرنے کے اہل ہیں۔ اس کا سبب محض یہ ہے کہ یہ ہم دانش ور ہی ہیں جو ہزار ہا سال سے ان خوفناک مصائب کا موجب ہیں۔ کسی عقیدے' کسی نظریئے' کسی مذہب کے نام پر انسانوں کا اجتماعی قتل...... یہ سب ہمارا کیا دھرا ہے۔ ہماری ایجاد ہے یعنی اہلِ فکر کی ایجاد۔ اگر ہم انسانوں کو انسانوں سے لڑانا چھوڑ دیں۔ خواہ ایسا نیک مقاصد ہی کے ساتھ کیوں نہ کیا جائے۔ تو ہم بہت کچھ حاصل کر سکتے ہیں۔ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ ہمارے لئے ان افعال سے باز رہنا ناممکن ہے۔

احکام عشرہ میں اہم ترین حکم یہ ہے: تم قتل نہیں کرو گے۔ یہ حکم تمام تر اخلاقیات پر حاوی ہے۔ مثلاً شوپنہار نے جس انداز میں اخلاقیات کو بیان کیا ہے وہ محض اس اہم ترین حکم کی توضیح وتشریح ہے۔ شوپنہار کے بیان کردہ اخلاقی اصول سادہ' صریح اور غیر مبہم ہیں۔ وہ کہتا ہے: کسی کو نقصان نہ پہنچاؤ بلکہ جہاں تک تمہارے بس میں ہو ہر ایک کی مدد کرو۔ لیکن احکام عشرہ میں اس حکم کے باوجود بنی اسرائیل میں سونے کے بچھڑے کی پرستش کی صورت میں پیدا ہونے والے الحاد کی بنا پر ہزاروں افراد کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا تھا۔

شاید یہ محض ابتدا تھی۔ لیکن یہ بات یقینی ہے کہ ارض مقدس پر اور بعد ازاں مغرب میں بالخصوص عیسائیت کے سرکاری مذہب کے مرتبے پر فائز ہو جانے کے بعد معاملات اسی نہج پر آگے بڑھتے رہے۔ مذہب اور راسخ الاعتقادی کے نام پر ایذارسائی کی

یہ المناک داستان ہے۔ بعد ازاں کئی دوسرے نظریات...... بالخصوص سترھویں اور اٹھارویں صدی میں......تعذیب، ظلم اور سفا کی کو حق بجانب ثابت کرنے میں عیسائیت پر بھی سبقت لے گئے۔ ان نظریات میں قوم پرستی، نسل پرستی، سیاسی عقیدہ پرستی اور اسی نوع کے دوسرے مذاہب شامل ہیں۔

راسخ الاعتقادی اور الحاد کے پردے میں گھٹیا ترین برائیاں مخفی ہوتی ہیں۔ اہلِ فکر میں ان برائیوں کی طرف سب سے بڑھ کر میلان پایا جاتا ہے۔ تکبر اور ادعائیت کی حدوں کو چھوتی ہوئی خود پسندی، دانش ورانہ نخوت کا شمار چھوٹی برائیوں میں ہوتا ہے۔ یہ قساوت کی مانند کبیرہ برائیاں نہیں ہیں۔

II

میرے لیکچر کے عنوان ''رواداری اور فکری ذمہ داری'' میں بابائے خرد افروزی والٹیئر کی ایک دلیل کی جانب اشارہ ہے۔ یہ دلیل رواداری کے حق میں ہے۔ والٹیئر سوال اٹھاتا ہے''رواداری کیا ہے؟'' اور اس کے جواب کا یہ آزاد ترجمہ ہے:

> ''رواداری اس احساس کا لازمی نتیجہ ہے کہ انسان خطا کا پتلا ہے۔ ہم سے غلطیاں سرزد ہوتی رہتی ہیں۔ لہٰذا ہمیں ان غلطیوں سے درگزر کرنا چاہئے۔ فطری حق کی یہ اولین اساس ہے''۔

یہاں والٹیئر ہماری فکری دیانت کو اپیل کرتا ہے کہ ہمیں اپنے خطاؤں، غلطیوں اور جہالت کا اعتراف کرنا چاہئے۔ والٹیئر اس بات سے بخوبی آگاہ ہے کہ ہٹ دھرم جنونی موجود ہوتے ہیں لیکن کیا ان کا یقین مبنی بر دیانت ہے؟۔ کیا انہوں نے اپنے عقائد کا اور ان عقائد کو اپنانے کی وجوہات کا دیانت دارانہ تجزیہ کیا ہے؟ کیا خود تنقیدی کا رویہ فکری دیانت کا جزو نہیں؟ کیا جنونیت بالعموم ہماری اپنی نیم شعوری، ان کہی، بے عقیدگی کی کیفیت کو دبانے کی کوشش نہیں ہوتی؟ اور اسی بناء پر ہم اس سے نیم آگاہ ہوتے ہیں۔

والٹیئر نے فکری میانہ روی اور خاص طور پر فکری دیانت کی جانب جو اشارہ کیا اس نے اس دور کے مفکرین پر گہرا اثر چھوڑا تھا۔ میں اسی کی بات کو دہرانا چاہوں گا۔

رواداری کے حق میں والٹیئر نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ ہمیں ایک دوسرے کی

حماقتوں پر درگزر سے کام لینا چاہئے لیکن عدم رواداری کی ایک عام حماقت ایسی ہے جس کے بارے میں رواداری برتنا ناممکن ہے۔ درحقیقت یہ وہ مقام ہے جہاں رواداری کی حدود ختم ہو جاتی ہیں۔ والٹیئر بجا طور پر یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ (عدم رواداری کو برداشت کرنے کا) رویہ خود رواداری اور آئینی ریاست کو تباہ کرنے کے مترادف ہو گا۔ وائمر ریپبلک کا خاتمہ اسی بنا پر ہوا تھا۔

لیکن عدم رواداری کے علاوہ بھی بہت سی حماقتیں ہیں جنہیں ہمیں برداشت نہیں کرنا چاہئے۔ ان میں سب سے بڑھ کر دانش وروں کی جدید ترین فیشن کی تقلید کرنے کی حماقت ہے۔ اس حماقت کی بنا پر بہت سے مصنفین بھاری بھرکم اسلوب اپنا لیتے ہیں۔ ایک گنجلک اسلوب جس پر گوئٹے نے فاؤسٹ میں کڑی تنقید کی ہے۔ پرشکوہ، مبہم، بھاری، بھرکم، اور ناقابلِ فہم الفاظ استعمال کرنے کے اسلوب کی مزید مدح سرائی نہیں ہونی چاہئے بلکہ دانش وروں کو ایسے طرزِ تحریر کو برداشت بھی نہیں کرنا چاہئے۔ یہ دانش ورانہ غیر ذمے داری کا مظاہرہ ہے۔ یہ فہم عامہ کے لئے ہی نہیں بلکہ عقل کے لئے بھی تباہ کن ہے۔ یہ اس فلسفہ کے لئے راہ ہموار کرتا ہے جسے اضافیت پسندی کہا جاتا ہے۔ یہ فلسفہ اس دعویٰ پر مبنی ہے کہ کم و بیش تمام دعاوی عقلی اعتبار سے یکساں طور پر قابلِ دفاع ہیں۔ سب چلتا ہے۔ چنانچہ اضافیت پسندی کا دعویٰ انارکی، لاقانونیت اور تشدد کے غلبہ پر منتج ہوتا ہے۔

میرا موضوع ''رواداری اور فکری ذمہ داری'' تقاضا کرتا ہے کہ اضافیت پسندی کے مسئلے کا جائزہ لیا جائے۔

اس مقام پر میں اضافیت پسندی کا موازنہ ایک ایسے نقطۂ نظر سے کرنا چاہتا ہوں جس کو تقریباً ہمیشہ ہی اضافیت پسندی کے ساتھ خلط ملط کیا گیا ہے حالانکہ وہ حقیقت میں اضافیت پسندی سے قطعاً مختلف ہے۔ اس موقف کو میں کثرتیت پسندی کہتا ہوں۔ لیکن یہ مزید غلط فہمیوں کو جنم دیتا ہے۔ لہٰذا میں اسے انتقادی کثرتیت پسندی کا نام دوں گا۔ لامحدود رواداری سے پیدا ہونے والی اضافیت تشدد پر منتج ہوتی ہے۔ اس کے برعکس انتقادی کثرتیت پسندی کو زیر کرنے میں اپنا کردار ادا کر سکتی ہے۔

اضافیت پسندی کی رو سے کوئی بھی نقطۂ نظر اختیار کیا جا سکتا ہے۔ عملاً ہر نقطۂ نظر کا (مساوی طور پر) اثبات کرنا ممکن ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کسی بھی بات کو ثابت

کرنا ممکن نہیں۔ ہر بات سچ ہے یا پھر ہر بات غلط ہے۔

انتقادی کثرتیت پسندی کا موقف یہ ہے کہ صداقت کی جستجو میں تمام نظریات کو باہم مقابلہ آرائی کا موقع ملنا چاہئے۔ ایسے نظریات جتنے زیادہ ہوں اتنا ہی بہتر ہے۔ یہ مقابلہ نظریات پر عقلی مباحثے اور ان کی تنقیدی تطہیر پر مشتمل ہوگا۔ مباحثے کو عقلی ہونا چاہئے اور اس کا مقصد یہ جاننا ہو کہ متحارب نظریات میں سے کون سا نظریہ صحیح ہے۔ جو نظریہ عقلی مباحثے کے دوران میں صداقت سے جتنا قریب معلوم ہوگا وہ اتنا ہی بہتر ہوگا۔ اس طرح بہتر نظریہ کم تر نظریے کی جگہ لے لے گا۔ لہٰذا اس معاملہ میں تحقیق طلب امر صداقت کا مسئلہ ہے۔

III

صداقت کا معروضی تصور اور صداقت کی تلاش کا تصور اس معاملے میں فیصلہ کن اہمیت رکھتے ہیں۔

قبل سقراطی زینوفان پہلا مفکر تھا۔ جس نے نظریۂ صداقت کو شرح و بسط سے بیان کیا اور معروضی صداقت کے نظریے کو انسانی خطاواری کے ہمارے بنیادی تصور سے منسلک کیا۔ زینوفان 571 قبل مسیح آئیونیا' ایشیائے کوچک میں پیدا ہوا۔ وہ پہلا یونانی تھا جس نے ادبی تنقید لکھی اور فلسفۂ اخلاق پیش کیا۔ اس نے اولاً انسانی علم کا نظریہ وضع کیا اور وہ پہلا نظری توحید پرست تھا۔

زینوفان ایک روایت' ایک انداز فکر کا بانی تھا جس میں اوروں کے علاوہ سقراط' اراسمس' مون تین' لاک' ہیوم' والٹیئر اور لیسنگ شامل ہیں۔

بعض اوقات اس روایت کو دبستان تشکیک کا نام دیا جاتا ہے لیکن اسے تشکیک سے موسوم کرنا غلط فہمیوں کا باعث بن سکتا ہے۔ مثال کے طور پر آکسفورڈ ڈکشنری میں درج ہے ''متشکک ایسا شخص ہے جو مذہبی عقائد پر شک کرنے والا' لاادری' دہریہ ہو یا جو کلبی نظریات کا حامل ہو''۔ لیکن جس یونانی لفظ سے یہ مشتق ہے اس کا مطلب ہے (جیسا کہ آکسفورڈ ڈکشنری میں لکھا ہے) تلاش کرنا' دریافت کرنا' غور کرنا' تحقیق کرنا۔

متشککین (لفظ کے اصل یونانی مفہوم کے مطابق) میں متعدد لوگ ایسے تھے جو

شک پرست تھے اور شاید بدعقیدہ بھی۔ لیکن متشکک اور شک پرست کے الفاظ کو مترادف قرار دینا ایک مہلک حرکت ہے۔ غالباً رواقیوں نے اپنے مخالفین کا تمسخر اڑانے کے لئے یہ چال چلی تھی۔ بہرصورت متشککین مین زینوفان' سقراط' اراسمس' مون تین' لاک' والیٹر اور لیسنگ خدا پرست یا اپنے اپنے مذہب کو ماننے والے تھے۔ اس متشککانہ روایت کے ماننے والوں میں کیوزا کے نکولس (جو ایک کارڈینل تھا) اور روٹر ڈیم کے اراسمس سمیت یہ بات مشترک ہے...... اور اس حد تک میں بھی اس روایت میں شریک ہوں...... کہ ہم انسان کے جہل پر زور دیتے ہیں۔ اس امر سے ہم یہ اہم اخلاقی نتائج اخذ کر سکتے ہیں۔ رواداری اختیار کرو لیکن عدم رواداری' تشدد اور ظلم کو برداشت نہ کرو۔

زینوفان پیشے کے اعتبار سے رزمیہ نگار تھا۔ وہ ہومر اور ہیلیساڈ کا پیرو تھا اور اس نے ان دونوں پر تنقید کی۔ اس کی تنقید اخلاقی اور مردسانہ تھی۔ اس نے ہومر اور ہیسیاڈ کے اس خیال کی مخالفت کی کہ دیوتا چوری' جھوٹ اور زنا کے مرتکب ہوتے ہیں۔ اس بنا پر اس نے دیوتاؤں کے بارے میں ہومر کے عقیدے پر تنقید کی۔ اس تنقید کا اہم نتیجہ یہ دریافت تھی جسے آج کل تجسیمیت کہا جاتا ہے: چونکہ یونانی داستانوں میں دیوتاؤں کو انسانوں کے مماثل قرار دیا گیا ہے اس لئے وہ سنجیدہ غور وفکر کے لائق نہیں۔ اس مقام پر میں زینوفان کے چند دلائل کو شعری صورت میں پیش کرنا چاہتا ہوں (میرا ترجمہ قریب قریب لفظی ترجمہ ہے)۔

حبش کے لوگ کہتے ہیں کہ
دیوتا چپٹی ناکوں اور کالے رنگ والے ہیں اور اہل تھریس کی دانست میں ہیں
نیل چشم وسرخ مو دیوتا
اگر چوپایوں' گھوڑوں اور شیروں کو بھی ہاتھوں ایسی نعمت مل گئی ہوتی اور ان کو ابن
آدم کی طرح
شبیہیں کھینچنے کا...... بت تراشی کا ہنر آتا
تو یوں ہوتا
کہ گھوڑے اپنے جیسے دیوتا اور چوپائے اپنے جیسے چوپایوں
کی تصویریں بناتے

اور پھر ان دیوتاؤں کے بت اپنی اپنی شکل وصورت کے مطابق ڈھال لیتے

زینوفان نے زیرِ بحث مسئلہ کو اس سوال کی صورت میں پیش کیا: تجسیمیت پر اس تنقید کی روشنی میں ہمیں دیوتاؤں کے بارے مین کس انداز سے غور وفکر کرنا چاہیئے؟ ہمارے پاس چار نامکمل اجزا ہیں جو اس جواب کے اہم حصوں پر مشتمل ہیں:

> ''جمیع دیوتاؤں اور جمیع انسانوں میں خدائے واحد ہی عظیم تر ہے۔ وہ نہ اپنے جسم میں اور نہ فکر میں انسانوں سے کوئی مشابہت رکھتا ہے۔ اور وہ مقام واحد پر ہمیشہ قائم رہتا ہے اور کبھی حرکت نہیں کرتا۔ نہ ادھر ادھر گھومنا پھرنا اس کے شایانِ شان ہے۔
> وہ تمام کائنات پر بلاتردد اپنے ارادے اور فکر سے حکمرانی کرتا ہے۔ وہ ہمہ بصارت اور ہمہ فکر ہے اور سب کچھ سننے والا ہے۔''

اس اقتباس سے ہمیں زینوفان کی نظری الہیات کے خدوخال معلوم ہوتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ نظریہ بالکل نیا تھا لیکن وہ زینوفان کے لئے انتہائی مشکل مسئلے کا حل پیش کرتا تھا۔ درحقیقت یہ حل اسے تمام مسائل میں اہم ترین یعنی مسئلہ کائنات کے حل کے طور پر سجھائی دیا۔ جو شخص بھی عمل فنسیات سے آگاہی رکھتا ہے اسے اس بات پر کوئی شک نہیں ہوگا کہ اس نظریے کے خالق کے لئے یہ نئی بصیرت الہام کا درجہ رکھتی ہوگی۔

اس کے باوصف زینوفان نے بہت وضاحت اور دیانتداری سے یہ بیان کیا کہ اس کے نظریے کی حیثیت ایک قیاس سے زیادہ نہیں۔ یہ خود انتقادی کی عدیم المثال فتح تھی۔ اس کی فکری دیانت اور انکساری کی فتح۔

زینوفان نے خود انتقادی کی جس انداز میں تعیم کی میرے خیال میں یہ اسی کا خاصہ ہے۔ اس پر یہ حقیقت عیاں تھی کہ اپنے نظریے کے بارے میں اس کی یہ دریافت...... قائل کرنے کی تمام تر وجدانی صلاحیت کے باوجود اس نظریہ کی حیثیت سے قیاس سے زیادہ نہیں...... تمام انسانی نظریات پر صادق آتی ہے۔ تمام نظریات محض قیاسیات ہیں۔ مجھے ایسا دکھائی دیتا ہے کہ خود اپنے نظریے کو قیاس قرار دینا اس کے لئے اتنا سہل نہیں رہا ہوگا۔

زینوفان نے علم کے بارے میں اپنے تنقیدی نظریے...... ہر بات قیاس ہے کو ایک خوبصورت نظم میں یوں بیان کیا ہے:

کسی کو بھی نہیں معلوم یہ کیا ہے
ابد تک اس کو نا معلوم رہنا ہے
(یہ "دریائے نمی دانم" یونہی بے سمت بہنا ہے)
نہ دیوتاؤں کے بارے میں
نہ سب اشیا کے بارے میں
سبھی کچھ جان لینے کا کوئی امکان باقی ہے
ولیکن اتفاقاً ابنِ آدم سے کبھی حتمی صداقت کوئی صادر ہو بھی جائے تو
وہ خود اس سے سراپا بے خبر ہو گا
حقیقت صرف اتنی ہے کہ یہ سب کچھ
قیاسوں اور اندازوں کا
اک پیچیدہ اور الجھا ہوا سا عنکبوتی تار ہے اور بس۔

یہ مصرعے انسانی علم کے غیر یقینی ہونے کے نظریے سے بھی زیادہ وسیع مفہوم کے حامل ہیں۔ یہ معروضی علم کے نظریے کو بھی بیان کرتے ہیں۔ زینوفان ہمیں یہ بتاتا ہے کہ اگرچہ یہ ممکن ہے کہ اس کی کہی ہوئی بات سچ ہو لیکن وہ خود اور نہ کوئی دوسرا شخص کبھی یقینی طور پر جان سکے گا کہ یہ سچ ہے۔ تاہم اس کا مطلب ہے کہ صداقت معروضی ہے: صداقت کا مطلب ہے حقائق اور ان کے بیان میں مطابقت' خواہ میں واقعتاً اس مطابقت کا علم رکھتا ہوں یا نہیں۔

مزید براں یہ مصرعے ایک اور نظریے کو محیط ہیں۔ ان مصرعوں سے معروضی صداقت اور علم کے موضوعی تیقن میں تفاوت کا پتہ چلتا ہے۔ کیونکہ یہ مصرعے اس حقیقت کا اثبات کرتے ہیں کہ جب میں کامل ترین صداقت کا دعویٰ کرتا ہوں تب بھی مجھے اس کا یقینی علم حاصل نہیں ہو گا۔ کیونکہ صداقت کو جاننے کا کوئی ناقابلِ خطا معیار موجود نہیں۔ ہمیں کبھی یہ یقین حاصل نہیں ہوسکتا کہ ہم غلطی پر نہیں ہیں۔

لیکن زینوفان علمیاتی قنوطی نہیں تھا۔ وہ ایک محقق تھا جس نے اپنی طویل عمر میں تنقیدی نظر ثانی کے ذریعے اپنے بہت سے قیاسات اور بالخصوص سائنسی نظریات کی اصلاح کی۔ اس کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

اگر چہ ابتدا سے ہی دیوتاؤں نے ہم کو ساری آ گاہی نہیں بخشی
مگر ہم رفتہ رفتہ اپنی تحقیق و تجسس سے
حقیقت ہائے اشیاء کو
سمجھنے لگتے ہیں پہلے سے کچھ بہتر

زینوفان اس بات کی بھی وضاحت کرتا ہے کہ ''حقیقت کے بہتر ادراک'' سے اس کی کیا مراد ہے۔ معروضی صداقت سے قربت' نزدیکی، مماثلت۔ وہ اپنے ایک قیاس کے متعلق اس رائے کا اظہار کرتا ہے:

ان سب آرا کے بارے میں ہم یہ گمان کر سکتے ہیں کہ یہ صداقت سے مشابہت رکھتی ہیں۔

یہ عین ممکن ہے کہ اس اقتباس میں ''گمان'' کا لفظ زینوفان کے الوہیت کے توحیدی نظریے کی جانب اشارہ کرتا ہو۔

زینوفان کے صداقت اور انسانی علم کے نظریے سے ہم درج ذیل نکات اخذ کر سکتے ہیں۔

(1) ہمارا علم قضایا پر مشتمل ہوتا ہے۔

(2) قضایا یا تو صادق ہوتے ہیں یا کاذب۔

(3) صداقت معروضی ہوتی ہے۔ یہ بیان کے مشمولات کی حقائق سے مطابقت کا نام ہے۔

(4) جب ہم کامل ترین صداقت کو بیان کر رہے ہوتے ہیں' تب بھی ہم کامل یقین کے ساتھ اسے جان نہیں سکتے۔

(5) چونکہ لفظ ''علم'' سے بالعموم یقینی علم مراد لیا جاتا ہے لہٰذا (اس مفہوم میں) علم ممکن نہیں۔ علم کی صرف ایک صورت ممکن ہے۔ یعنی قیاسی (ظنی) علم۔ ہمارا تمام علم صرف قیاسات کا تانا بانا ہے۔

(6) اپنے قیاسی علم میں ہم بہتر علم کی طرف پیش رفت کر سکتے ہیں۔

(7) بہتر علم سے مراد ہے صداقت سے قریب تر ہونا۔

(8) تاہم علم تا ابد ظنی ہی رہے گا۔ اندازوں کا تانا بانا۔

زینوفان کے نظریے کو سمجھنے کے لئے اس امر پر زور دینا بہت ضروری ہے کہ وہ معروضی صداقت اور موضوعی تیقن کو واضح طور پر ممیّز کرتا ہے۔ معروضی صداقت کا مطلب بیان اور حقیقت میں مطابقت ہے۔ خواہم اس سے یقینی طور پر واقف ہوں یا نہیں۔ لہٰذا صداقت کو تیقن یا علم یقینی سے خلط ملط نہیں کرنا چاہئے۔ جو شخص یقینی علم رکھتا ہے وہ صداقت کو بھی جانتا ہے۔ لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص یقینی علم کے بغیر ایک مفروضہ قائم کر لیتا ہے اور اس کا مفروضہ فی الواقع سچ نکلتا ہے کیونکہ وہ حقائق کے مطابق ہوتا ہے۔ زینوفان اس سے بجا طور پر یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ بہت سی اہم صداقتیں ایسی ہیں جن کا کوئی شخص یقینی علم نہیں رکھتا۔ اور بہت سی صداقتیں ایسی ہیں جن کا علم حاصل کرنا ممکن نہیں۔ اگرچہ ان کے متعلق مفروضات وضع کئے جا سکتے ہیں۔ اس کے نزدیک بعض صداقتیں ایسی بھی ہیں جن کے بارے میں قیاس آرائی بھی ممکن نہیں ہوتی۔

درحقیقت کسی بھی زبان میں جس میں ہم فطری اعداد کے لامتناہی تسلسل کو بیان کر سکتے ہوں لاتعداد وجوح اور غیر مبہم بیانات موجود ہوں گے۔ ان میں سے ہر قضیہ یا تو صادق ہوگا اور اگر کاذب ہوگا تو اس کا نقیض صادق ہوگا۔ لہٰذا لاتعداد مختلف النوع قضایا صادق ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بے شمار صادق قضایا ایسے ہیں جنہیں ہم کبھی بھی جان نہیں سکیں گے۔ بے شمار صداقتیں ایسی ہیں جن کا جاننا ممکن نہیں۔

آج بھی ایسے بہت سے فلسفی ہیں جن کا خیال یہ ہے کہ صداقت ہمارے لئے صرف اسی صورت میں اہم ہوسکتی ہے جب یہ ہماری دسترس میں ہو۔ یعنی ہم اس کا یقینی علم رکھتے ہوں۔ تاہم علم قیاسی کے وجود کا علم بہت اہمیت رکھتا ہے۔ بہت سے صداقتیں ایسی ہیں جن تک رسائی محنت شاقہ ہی سے ممکن ہے۔ صداقت کے بغیر غلطی کا تصور بھی ممکن نہیں۔ (اور غلطی کے بغیر خطاواری کا کوئی تصور نہیں)۔

IV

میں نے آپ کے سامنے ابھی جن خیالات کو پیش کیا ہے وہ زینوفان کے مطالعے سے پیشتر ہی کم و بیش مجھ پر واضح تھے۔ بصورت دیگر شاید میں انہیں سمجھنے سے ہی قاصر رہتا۔ یہ بات مجھ پر آئن سٹائن کا مطالعہ کرنے سے واضح ہوئی تھی کہ ہمارا بہترین علم

بھی قیاسی ہوتا ہے۔ یعنی قیاسات کا تانا بانا۔ کیونکہ اس نے واضح کیا تھا کہ نیوٹن کا نظریۂ کشش ثقل اپنی بے پناہ کامیابی کے باوصف محض قیاسی علم ہے۔ اور خود آئن سٹائن کا نظریۂ کشش ثقل بھی ایک قیاس ہے۔ اور یہ کہ نیوٹن کی طرح آئن سٹائن کا اپنا نظریہ بھی صداقت تک رسائی حاصل کرنے کی ایک کوشش ہے۔

میں نہیں سمجھتا کہ نیوٹن اور آئن سٹائن کی تحقیقات کے بغیر مجھ پر کبھی قیاسی علم کی اہمیت واضح ہوسکتی تھی۔ چنانچہ میں نے خود سے یہ استفسار کیا کہ ڈھائی ہزار سال قبل زینوفان پر یہ حقیقت کس طرح منکشف ہوئی۔ اس سوال کا شاید یہ جواب ہوسکتا ہے: زینوفان نے اولاً ہومر کے تصور کائنات کو قبول کر لیا تھا جس طرح میں نے نیوٹن کے تصور کائنات کو قبول کیا ہوا تھا۔ لیکن میری ہی طرح اس کا اولین تیقن متزلزل ہو گیا۔ اسے ہومر پر اپنی تنقید کے باعث اور مجھے نیوٹن پر آئن سٹائن کی مانند گزشتہ تصور کائنات پر تنقید کر کے اسے ایک نئے تصور سے بدل دیا اور دونوں اس امر سے آگاہ تھے کہ ان کا نیا تصور کائنات بھی ظنی اور قیاسی ہے۔

اس احساس نے مجھے انکساری کی تعلیم دی کہ ڈھائی ہزار سال قبل زینوفان میرے قیاسی علم کے نظریے کی پیش بینی کر چکا تھا۔ لیکن فکری انکسار کا نظریہ بھی تقریباً اتنا ہی پرانا ہے اور یہ سقراط کی دین ہے۔

ارتیابی روایت کی بنا ڈالنے والوں میں دوسری اہم شخصیت سقراط کی ہے جس کے مابعد اثرات بہت وسیع تھے۔ اس کا کہنا تھا کہ عقل مند صرف وہ ہے جو اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ وہ عقل مند نہیں ہے۔

سقراط، اور تقریباً اسی زمانہ میں ویمقراطیس نے بھی، ایک دوسرے سے آزادانہ طور پر، یکساں اخلاقی اصول دریافت کیا۔ دونوں نے تقریباً ملتے جلتے الفاظ میں اس اصول کو یوں بیان کیا: ''ناانصافی کا مرتکب ہونے سے ناانصافی سہنا بہتر ہے''۔

یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ اس بصیرت افروز اخلاقی اصول کو اگر اپنی علمی کم مائیگی کے شعور کے ساتھ ملایا جائے تو یہ رواداری پر منتج ہو گا۔ کئی صدیوں بعد والٹیئر نے بھی اسی کی تعلیم دی۔

V

اب میں اس خود انتقادی فلسفہ علم کی عصری اہمیت کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔

اولاً ہمیں ایک اہم اعتراض کا جائزہ لینا چاہیے۔ اس اعتراض کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ زینوفان، ڈیمقراطیس اور سقراط واقعی کچھ نہیں جانتے تھے اور یہ ان کی بڑی عقل مندی تھی کہ وہ اپنی علمی کم مائیگی سے آگاہ تھے۔ اور یہ بھی بڑی دانائی کی بات تھی کہ انہوں نے علم کی جانب تلاش و جستجو کا رویہ اختیار کیا۔ ہم سب...... یا زیادہ درست طور پر ہمارے سائنس دان...... اب بھی متلاشی حقیقت بلکہ محقق ہیں۔ لیکن آج کل سائنس دان صرف جستجو میں سرگرداں ہی نہیں بلکہ ان کی یہ جستجو نتیجہ خیز بھی ہوتی ہیں۔ ان کی یافت اس قدر زیادہ ہے کہ سائنسی علم کا پھیلاؤ بذات خود ایک مسئلہ بن چکا ہے۔ چنانچہ کیا یہ درست ہوگا کہ ہم آج بھی بڑے خلوص کے ساتھ اپنے فسلفۂ علم کو کم علمی کے سقراطی نظریے کی بنیاد پر استوار کرنے میں کوشاں رہیں۔

یہ اعتراض بجا ہے لیکن صرف ان چار نہایت اہم اضافی نکات کی روشنی میں۔

اول، جب یہ کہا جاتا ہے کہ سائنس کا علم بہت وسیع ہے تو یہ بات درست ہے۔ لیکن لفظ ''علم'' کو شاید غیر شعوری طور پر ایک ایسے مفہوم میں استعمال کیا جاتا ہے جو زینوفان اور سقراط کے مدعا سے کلیتاً متغایر ہے۔ اور آج کل کے روزمرہ میں لفظ علم جس مفہوم پر بولا جاتا ہے اس سے بھی مختلف ہے۔ کیونکہ ہم بالعموم لفظ ''علم'' سے ''یقینی علم'' مراد لیتے ہیں۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ''مجھے علم ہے کہ آج منگل ہے، لیکن مجھے یقین نہیں ہے آج منگل ہی ہے'' تو وہ تناقض کا شکار ہو گیا۔ وہ جملے کے نصف اول میں جس بات کا اقرار کر رہا ہے، جملے نصف ثانی میں اس کا انکار کر رہا ہے۔

تاہم ہمارا سائنسی علم ابھی بھی یقینی نہیں ہے۔ اس پر نظر ثانی کی گنجائش موجود ہے۔ سائنسی علم قابلِ آزمائش قیاسات پر مشتمل ہوتا ہے۔ ایسے قیاسات کی خواہ کتنی ہی کڑی آزمائش کیوں نہ کی گئی ہو وہ قیاس ہی رہیں گے۔ یہ پہلا نکتہ ہے جو بذات خود سقراط کے انسان کی کم علمی پر اصرار کا مکمل جواز فراہم کرتا ہے۔ اور زینوفان کی اس رائے کی بھی تصدیق کرتا ہے کہ اگر کبھی کامل صداقت ہمارے ہونٹوں پر آ بھی جائے گی تب بھی ہم یہ

کہنے کے قابل نہیں ہوں گے کہ جو ہم نے کہا ہے وہ سچ ہے۔

دوم' اس اعتراض پر کہ آج کل ہم بہت کچھ جانتے ہیں اس نکتے کا اضافہ کیا جانا ضروری ہے کہ تقریباً ہر نئی سائنسی کامیابی' اور ہر سائنسی مسئلے کے مفروضاتی حل کے ساتھ غیر حل شدہ مسائل اور ان کی پیچیدگی کی سطح میں بھی اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ درحقیقت مسائل کے حل کی نسبت خود مسائل میں زیادہ تیزی سے اضافہ ہوتا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہمارا ظنی علم محدود ہے لیکن جہل لامحدود ہے۔ صرف اتنا ہی نہیں بلکہ حقیقی سائنس دان کے لئے جو غیر حل شدہ مسائل کا ادراک رکھتا ہو کائنات حقیقت واقعہ میں ایک چیستان بنتی جا رہی ہے۔

سوم' جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم زینوفان اور سقراط سے زیادہ علم رکھتے ہیں تو اگر ہم علم کا موضوعی مفہوم مراد لیتے ہیں تو غالباً یہ بات غلط ہوگی۔ یہ کہنا زیادہ قرین قیاس ہوگا کہ ہم میں سے کوئی زیادہ علم نہیں رکھتا' لیکن ہمارا علم مختلف ضرور ہوتا ہے۔ ہم نے کچھ نظریات' قیاسات اور مفروضات کی جگہ کچھ اور نظریات' قیاسات اور مفروضات کو دے دی ہے۔ اور یہ امر بھی طے شدہ ہے کہ بیشتر صورتوں میں بہتر نظریات' قیاسات اور مفروضات سے۔ بہتر سے مراد ہے صداقت سے قریب تر۔

موضوعی یا شخصی علم کے برخلاف ان نظریات' قیاسات اور مفروضات کے مشمولات کو معروضی معنوں میں علم قرار دیا جا سکتا ہے۔ مثلاً طبیعیات کے دائرۃ المعارف کا مواد غیر شخصی' معروضی ...... اور بلاشبہ مفروضاتی...... علم ہے۔ اس کا مافیہ کسی فاضل ترین ماہر طبیعیات کے امکانی علم کی حد سے بھی بہت زیادہ ہوتا ہے۔ ایک ماہر طبیعیات کے علم کو بلکہ صحیح تر معنوں میں اس کے قیاسات کو اس کا شخصی یا موضوعی علم کہا جا سکتا ہے۔ شخصی اور غیر شخصی دونوں طرح کے علم اصلاً صفروضاتی ہیں اور قابلِ اصلاح ہوتے ہیں۔ تاہم اب غیر شخسی اور معروضی علم کا پھیلاؤ کسی بھی انسان کے ذاتی علم کی حد ادراک سے بہت زیادہ وسعت اختیار کر چکا ہے بلکہ اس علم کی ترقی کی رفتار اس قدر تیز ہے کہ شخصی اور موضوعی علم کسی مخصوص شعبے میں بھی بہت تھوڑی مدت تک اس کا ساتھ دے سکتا ہے اور یہ بھی مسلسل فرسودہ ہوتا چلا جاتا ہے۔

یہ چوتھی وجہ ہے کہ سقراط آج بھی کیوں حق بجانب ہے۔ کیونکہ یہ فرسودہ علم ان

نظریات پر مشتمل تھا جو غلط ثابت ہو گئے۔ فرسودہ علم کو علم نہیں کہا جا سکتا، کم از کم لفظ کے معروف معنوں میں۔

VI

ان چار وجوہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سقراط کا یہ بصیرت افروز قول سقراط کے اپنے زمانے کی نسبت موجودہ زمانے کے زیادہ مناسب حال ہے کہ ''میں جانتا ہوں کہ میں کچھ نہیں جانتا اور اتنی سی بات کا عرفان بھی بہت مشکل سے ہوا ہے'' ہمارے پاس بہت عمدہ جواز موجود ہے کہ ہم اس بصیرت افروز قول سے رواداری کے دفاع میں وہ اخلاقی نتائج اخذ کریں جو اراسمس، مون تین، والٹیئر اور بعد ازاں لیسنگ نے مستنبط کئے تھے۔ لیکن اس کے دیگر مضمرات بھی ہیں۔

ہر عقلی مباحثے کی بنیاد...... بالخصوص وہ مباحث جن کا مقصد صداقت کی تلاش ہو...... جن اصولوں پر استوار ہوتی ہے وہ اصلاً اخلاقی اصول ہیں۔ میں ایسے تین اصول بیان کروں گا:

(1) خطاواری کا اصول: ممکن ہے کہ میں غلطی پر ہوں، شاید آپ صحیح ہوں۔ اس بات کا بھی امکان ہے کہ ہم دونوں ہی غلط ہوں۔

(2) عقلی مباحثہ کا اصول: ہم ممکن حد تک غیر جانبداری سے کسی نظریہ کی حمایت یا مخالفت مین پیش کئے جانے والے دلائل کا موازنہ کرنے کی سعی کریں گے۔ زیرِ بحث نظریے کو متعین اور قابلِ تنقید ہونا چاہیے۔

(3) صداقت سے قربت کا اصول: کسی بھی بحث کے دوران میں اگر ذاتی حملوں سے اجتناب کیا جائے تو ہمارے لئے صداقت کے قریب تر پہنچنا ممکن ہو گا۔ حتیٰ کہ ہم ان معاملات کو بھی بہتر طور پر سمجھنے کے قابل ہو سکتے ہیں جن کے بارے میں ہم کسی اتفاق رائے پر نہ پہنچ پائیں۔

یہ بات قابلِ غور ہے کہ یہ تینوں اصول علمیاتی بھی ہیں اور اخلاقی بھی۔ کیونکہ ان میں دوسری باتوں کے علاوہ رواداری کا اصول بھی مضمر ہے۔ اگر میں آپ سے کچھ سیکھنے کی توقع رکھتا ہوں اور صداقت کے مفاد میں کچھ جاننا چاہتا ہوں۔ تو مجھے نہ صرف آپ کے

ساتھ رواداری ہونا پڑے گا بلکہ اصولی طور پر آپ کو اپنا ہم سر بھی تسلیم کرنا پڑے گا۔ بنی نوع انسان کی بالقوۃ وحدت اور مساوات کا اصول' معاملات پر عقلی مباحثے کے لئے ہماری آمادگی کی اولین شرط ہے۔ یہ اصول بھی بہت اہمیت رکھتا ہے کہ ہم بحث سے بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں خواہ یہ اتفاق رائے پر منتج نہ ہی ہو۔ مباحثہ سے ہمیں یہ مدد مل سکتی ہے کہ ہماری کچھ غلطیاں ہم پر عیاں ہو جاتی ہیں۔

لہٰذا اخلاقی اصول سائنس کی بنیاد بنتے ہیں۔ صداقت کے تصور کو اساسی انضباطی اصول کی حیثیت سے ایک اخلاقی اصول قرار دیا جا سکتا ہے۔ وہ اصول جو تحقیق میں ہماری رہنمائی کرتا ہے۔

فکری دیانت اور (انسانی) خطاواری کی مانند صداقت کی تلاش اور صداقت سے قریب تر ہونے کا تصور بھی اخلاقی اصول ہیں جو خود انتقادی کے رویہ اور رواداری کو اپنانے میں ہماری رہنمائی کرتے ہیں۔

یہ بات بھی بہت اہم ہے کہ ہمارے لئے اخلاقیات کے دائرے میں بھی سیکھنے کی گنجائش موجود ہے۔

VII

میں اپنی بات کی وضاحت دانش وروں کے لئے اخلاقیات کی ایک مثال سے کروں گا خصوصاً دانش ورانہ پیشوں کی اخلاقیات سے: سائنس دانوں' ڈاکٹروں' وکیلوں' انجینئروں' اور ماہرین تعمیرات کے لئے' سول ملازمین اور سب سے بڑھ کر سیاست دانوں کے لئے اخلاقیات۔

میں جدید پیشہ ورانہ اخلاقیات کے کچھ اصول آپ کے سامنے پیش کرنا چاہتا ہوں۔ ایسے اصول جو رواداری اور فکری دیانت کے تصورات سے قریبی تعلق رکھتے ہیں۔

اس مقصد کے لئے میں قدیم پیشہ ورانہ اخلاقیات کے امتیازی خصائص کا تذکرہ کرنا چاہتا ہوں (جو شاید کسی حد تک اس کا مضحکہ خیز خاکہ ہے) تاکہ میری پیش کردہ جدید پیشہ ورانہ اخلاقیات کے ساتھ اس کا تقابل کیا جا سکے۔

جدید اور قدیم پیشہ ورانہ اخلاقیات یقینی طور پر صداقت' علقیت اور فکری ذمے

داری کے تصورات پر مبنی ہیں۔ لیکن قدیم اخلاقیات شخصی اور یقینی علم کے تصورات پر اور نتیجتاً اتھارٹی کے تصورات پر مبنی ہے۔ جبکہ جدید اخلاقیات کی بنیاد معروضی اور غیر یقینی علم کے تصورات پر استوار ہوتی ہے۔ یہ فرق اندازِ فکر میں ایک بنیادی تبدیلی کا پتہ دیتا ہے۔ اور اس کے نتیجے میں صداقت، علقیت، فکری دیانت اور ذمے داری کے تصورات کے وظائف بھی بدل جاتے ہیں۔

قدیم آئیڈیل صداقت یعنی یقینی صداقت کے حامل ہونے کا ہے۔ اور اگر ممکن ہو تو منطقی برہان کے ذریعہ اسے ثابت بھی کرنا۔

یہ آدرش آج تک مقبول ہے۔ اس آدرش کے مطابق حکمت کا حامل کوئی شخص ہوتا ہے۔ بلاشبہ یہاں حکمت کا سقراطی نہیں بلکہ افلاطونی مفہوم مراد ہے۔ ایسا حکیم جو سند کا درجہ رکھتا ہو۔ عالم و فاضل فلسفی جو اختیار و اقتدار کا مدعی ہے۔ فلسفی حکمران۔

قدیم اخلاقیات کا دانش وروں کو یہ حکم ہے: اپنے آپ کو مقام سند پر فائز کرو۔ اپنے شعبے میں ہر چیز کا علم حاصل کرو۔

اگر آپ کو ایک دفعہ سند تسلیم کر لیا جائے تو آپ کے رفقائے کار آپ کے استناد کا تحفظ کریں گے اور یقیناً آپ کو بھی اپنے رفقائے کار کے استناد کا تحفظ کرنا پڑے گا۔

قدیم اخلاقیات میں غلطی کے لئے گنجائش نہیں۔ غلطی کو سرے سے برداشت نہیں کیا جاتا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ غلطی کو کبھی تسلیم نہیں کرنا چاہئے۔ مجھے اس امر پر زور دینے کی ضرورت نہیں کہ یہ اخلاقیات عدم رواداری ہے۔ مزید براں یہ ہمیشہ ہی فکری بددیانتی کی مرتکب رہی ہے۔ (خصوصاً طب اور سیاست میں) یہ سند کے تحفظ کی خاطر غلطیوں کی پردہ پوشی پر منتج ہوتی ہے۔

VIII

چنانچہ میری رائے میں ہمیں ایک نئی پیشہ ورانہ اخلاقیات کی ضرورت ہے بالخصوص سائنس دانوں کے لئے لیکن صرف انہی کے لئے نہیں۔ میری رائے میں اس اخلاقیات کو مندرجہ ذیل بارہ اصولوں پر مبنی ہونا چاہئے اور اسی پر میں اپنے لیکچر کا اختتام کروں گا۔

(1) ہمارا معروضی، قیاسی علم ان حدوں سے بہت آگے پھیلتا جا رہا ہے جن

پر کسی فرد واحد کے لیے عبور حاصل کرنا ممکن ہو۔ چنانچہ کسی بھی فرد کو سند تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بات بہت ہی اختصاصی مہارت کے متقاضی مضامین کے بارے میں بھی درست ہے۔

(2) تمام تر غلطیوں سے احتراز ناممکن ہے۔ یہاں تک کہ ان غلطیوں سے بھی جن سے بچنا ممکن ہوتا ہے۔ سبھی سائنس دان غلطیوں کے پیہم مرتکب ہوتے ہیں۔ یہ پرانا تصور بجائے خود غلط ہے کہ چونکہ انسان غلطیوں سے بچ سکتا ہے اس لئے اس پر لازم ہے کہ وہ ان سے احتراز کرے۔ اس تصور پر نظر بجائے خود غلط ہے کہ چونکہ انسان غلطیوں سے بچ سکتا ہے۔ اس لئے اس پر لازم ہے کہ وہ ان سے احتراز کرے۔ اس تصور پر نظر ثانی کی ضرورت ہے۔

(3) یقیناً ہم پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ جہاں کہیں ممکن ہو غلطیوں سے بچا جائے۔ لیکن غلطی سے بچنے کے لئے سب سے پہلے اس امر کا ادراک ہونا چاہئے کہ یہ کام کس قدر مشکل ہے اور کوئی بھی شخص اس میں مکمل طور پر کامیاب نہیں ہو سکتا۔ وجدان سے رہنمائی حاصل کرنے والے اور بہترین تخلیقی اذہان کے مالک سائنس دان بھی اس میں مکمل طور پر کامیاب نہیں ہو سکتے۔ وجدان ہمیں گمراہ بھی کر سکتا ہے۔

(4) وہ نظریات جن کے حق میں بہت سے تائیدی شواہد موجود ہوں ان میں بھی غلطیاں پنہاں ہو سکتی ہیں۔ سائنس دان کا یہ کار منصبی ہے کہ ان غلطیوں کو تلاش کیا جائے۔ یہ امر بذات خود ایک اہم انکشاف ہو سکتا ہے کہ تائیدی شواہد کا حامل کوئی نظریہ یا اب تک کامیابی سے استعمال ہونے والی کوئی تیکنیک غلط بھی ہو سکتی ہے۔

(5) چنانچہ غلطیوں کی بابت ہمیں اپنے رویے پر نظر ثانی کرنا ہو گی۔ یہی وہ مقام ہے جہاں سے عملی اخلاقی اصلاح کا آغاز ہونا چاہئے۔ کیونکہ پرانی پیشہ ورانہ اخلاقیات کا رویہ غلطیوں کی پردہ پوشی کرنے کا ہے۔ انہیں نمایاں نہیں ہونے دینا چاہئے اور جس قدر جلد ممکن ہو انہیں فراموش کر دینا چاہئے۔

(6) نئی اخلاقیات کا اساسی اصول یہ ہے کہ غلطیوں سے بچنے کی خاطر غلطیوں سے سیکھنا چاہئے۔ چنانچہ غلطیوں کی پردہ پوشی کرنا فکری کبیرہ گناہ ہے۔

(7) ہمیں ہمیں ہر لحظہ اپنی غلطیوں پر نظر رکھنی چاہئے۔ جب ہم غلطی کے بارے میں آگاہ ہو جائیں تو پھر ہمیں اسے بھلانا نہیں چاہئے۔ ان کا تفصیلی تجزیہ کر کے ہمیں

معاملات کی تہہ تک پہنچنا چاہئے۔

(8) چنانچہ خود انتقادی کے رویے اور ذاتی دیانت کو برقرار رکھنا ایک فرض کی حیثیت رکھتا ہے۔

(9) چونکہ ہمیں اپنی غلطیوں سے سیکھنا ہے اس لئے جب دوسرے ہماری غلطیوں کی جانب ہماری توجہ مبذول کراتے ہیں تو ہمیں ان کے اعتراضات کو تسلیم کرنے بلکہ تشکر و امتنان کے ساتھ تسلیم کرنے کا عمل بھی سیکھنا چاہئے۔ دوسری طرف جب ہم دوسروں کو ان کی غلطیوں کی طرف متوجہ کرتے ہیں تو ہمیں یہ یاد رکھنا چاہئے ہم خود بھی ایسی غلطیوں کے مرتکب ہو چکے ہیں۔ اور ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ عظیم ترین سائنس دانوں نے بھی غلطیاں کی ہیں۔ میں ہرگز یہ نہیں کہنا چاہتا کہ ہماری غلطیاں بالعموم قابلِ معافی ہوتی ہیں۔ لیکن ہمیں کبھی بھی غافل نہیں ہونا چاہئے۔ تاہم بطور انسان ہر بار غلطی کے ارتکاب سے بچنا ناممکن ہے۔

(10) ہمارا ذہن اس باب میں بالکل واضح ہونا چاہئے کہ غلطیوں کی دریافت اور درستگی کے لئے ہمیں دوسروں کی ضرورت رہتی ہے (جیسا کہ انہیں ہماری) خصوصاً ان لوگوں کی جو مختلف ماحول میں مختلف خیالات کے ساتھ پلے بڑھے ہوں۔ یہ بات بھی رواداری کا باعث بنتی ہے۔

(11) ہمیں یہ بھی سیکھنا چاہئے کہ خود تنقیدی بہترین تنقید ہے لیکن دوسروں کی تنقید ناگزیر ہے۔ یہ تقریباً اتنی ہی کارآمد جتنی کہ خود تنقیدی۔

(12) عقلی تنقید کو معین اور صریح ہونا چاہئے۔ اس میں واضح وجوہ کا بیان کیا جانا ضروری ہے کہ کوئی بیان یا مفروضہ کیوں غلط دکھائی دیتا ہے۔ یا یہ کہ بعض مخصوص دلائل کیوں درست نہیں ہیں۔ معروضی صداقت سے قریب تر ہونے کا تصور اس کا رہنما اصول ہے۔ اس اعتبار سے اس کا غیر شخصی ہونا لازمی ہے۔

میں چاہتا ہوں کہ آپ ان نکات پر تجاویز کی حیثیت سے غور کریں۔ ان کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ اخلاقیات کے میدان میں بھی ایسی تجاویز پیش کی جا سکتی ہیں جن پر بحث کرنا اور اس کے نتیجہ میں انہیں بہتر بنانا ممکن ہے۔

[1981] "In Search of Better World". pp. 188-203.

آزادی بذریعہ علم

جرمنی میں عمانویل کانٹ کے فلسفے کو اور اس کے ساتھ ہی اس کے فلسفہٴ تاریخ کو فرسودہٴ اور ھیگل اور اس کے متبعین کے مقابلہ میں متروک قرار دیا جاتا ہے۔ اس رویہ کو باعث جرمنی کے عظیم ترین فلسفی کانٹ کا سرکردہ فکری اور اخلاقی مقام بھی ہے۔ کیونکہ اس کے کمالات کی عظمت اس کے کمتر جانشینوں کے دل میں کانٹے کی طرح کھٹکتی تھی۔ اس بنا پر فختے 'اور بعد ازاں ھیگل نے اس چبھن کو دور کرنے کے لئے دنیا کو یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ کانٹ محض انہی کا ایک پیشترو تھا۔ حالانکہ کانٹ ایسا ہرگز نہیں تھا۔ اس کے برعکس وہ ساری رومانوی تحریک' بالخصوص فختے 'کا کٹر مخالف تھا۔ کانٹ درحقیقت روشن خیالی کی بہت مہتم تحریک کا آخری عظیم ترجمان تھا۔ اپنے ایک اہم مضمون ''روشن خیالی کیا ہے'' میں کانٹ لکھتا ہے۔

> روشن خیالی انسان کی خود مسلط کردہ محکموی کی حالت سے رہائی پانے کا نام ہے۔ اس حالت کا سبب انسان کی نااہلی ہے کہ وہ اپنی عقل اور ذہانت کو کسی خارجی رہنمائی کے بغیر استعمال نہیں کرتا۔ محکموی کی اس حالت کو میں نے خود مسلط کردہ اس لئے کہا ہے کہ اس کا سبب ذہانت کا ناپید ہونا نہیں بلکہ رہنما کی مدد کے بغیر اسے استعمال کرنے کی جرات اور ارادے کا فقدان ہے۔ اپنی عقل کو بروئے کار لانے کی جرات پیدا کرو۔ روشن خیالی کا یہی نعرہٴ مستانہ ہے۔

کانٹ کے مضمون کے اس اقتباس سے واضح ہو جاتا ہے کہ اس کے نزدیک روشن خیالی کا محوری تصور کیا تھا؟ یہ تھا اپنے آپ کو علم کی مدد سے آزادی دلانا۔ آزادی ذات

بذریعہ علم کا یہ تصور کانٹ کے لئے ایک فریضہ ہی نہ تھا بلکہ اس کی زندگی کا رہنما اصول بھی تھا اور وہ اگرچہ اس بات کا بھی قائل تھا کہ یہ خیال مناسب ذہانت کے حامل ہر شخص کے لئے باعث تحریک ہوگا' مگر کانٹ نے علم کے ذریعے ذاتی آزادی کے حصول یا کسی دیگر ذہنی مشقت کو حیات انسانی کا مدعا یا مقصود قرار دینے کی غلطی کا ارتکاب نہیں کیا۔ درحقیقت کانٹ کو عقل محض پر تنقید کی خاطر رومانیوں کی مدد کی ضرورت نہیں تھی' نہ اسے یہ جاننے کے لئے کہ انسان کامل طور پر عاقل نہیں ہے' ان کی یاد دہانیوں کی ضرورت تھی۔ وہ اس بات سے آگاہ تھا کہ انسانی زندگی میں محض عقلی علم نہ تو بہترین چیز ہے اور نہ ارفع ترین ہے۔ وہ کثرت کا قائل ایسا شخص تھا جو انسانی تجربات و مشاہدات کے تنوع اور مقاصد کی بوقلمونی پر یقین رکھتا تھا۔ کثرت پسند ہونے کے ناتے وہ بے قید معاشرے کا قائل تھا۔ ایک ایسا معاشرہ جو اس کے اس اصول پر پورا اترتا ہو کہ آزاد رہنے کا حوصلہ پیدا کرو' دوسروں کی آزادی اور خود مختاری کا احترام کرو' کیونکہ انسانی وقار اور انسانی آزادی دوسروں کے آزادانہ اور ذمہ دارانہ معتقدات کے احترام ہی میں مضمر ہے۔ خصوصاً ان معتقدات کا احترام جو کسی کے اپنے اعتقادات سے بہت مختلف ہوں۔ اپنی اس کثرتیت کے باوصف' کانٹ کے نزدیک عقلی تربیت ذاتی' یا علم کے ذریعہ آزادی کا حصول ایک ایسا فریضہ ہے جو فلسفیانہ نقطۂ نظر سے ناگزیر ہے۔ ایسا فریضہ جو ہر انسان سے ہر مقام پر اور ہر لمحہ فوری عمل کا تقاجا کرتا ہے اور ہمیشہ کرتا رہے گا۔ علم کی افزائش ہی کے ذریعے ذہن کو روحانی غلامی یعنی تعصّبات' اصنام اور قابلِ احتراز خطاؤں کی جکڑ بندیوں سے رہائی دلائی جا سکتی ہے۔ چنانچہ کانٹ کے خیال میں تربیت ذات کا یہ کام زندگی میں فیصلہ کن کردار ادا کر سکتا ہے۔ اگرچہ زندگی کا یہی مصرف نہیں ہے۔

''معنی حیات'' اور معنی تاریخ کی تراکیب میں پائی جانے والی مماثلت تقاضا کرتی ہے کہ اس کا تجزیہ کیا جائے مگر میں پہلے اس ابہام کا تجزیہ کرونگا جو اس ترکیب ''معنی حیات'' میں مشتمل لفظ ''معنی'' میں پایا جاتا ہے۔ بعض اوقات یہ ترکیب بہت عمیق اور مخفی مفہوم کے اظہار کے لئے استعمال کی جاتی ہے جیسا کہ کسی مرموز کلام (epigram) میں' یا کسی نظم میں یا گوئٹے کے فاؤسٹ میں chorus Mysticus میں مخفی مفہوم پایا جاتا ہے۔ لیکن بعض شاعروں اور شاید چند فلسفیوں کی دانائی نے ہمیں یہ سبق دیا ہے کہ ''معنی حیات''

کی ترکیب کو مختلف طریقے سے بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ یعنی ''معنی حیات'' سے مراد کوئی ایسی پوشیدہ اور قابلِ اکتشاف چیز نہیں بلکہ اس سے مراد وہ مقصد ہے جو ہم اپنی زندگیوں کو عطا کرتے ہیں۔ ہم اپنے کام' اپنے کردار' اپنے طرز حیات کے ذریعے' اور اپنے دوستوں' بنی نوع انسان اور کائنات کے ساتھ اپنے طرزِ عمل کے ذریعے اپنی زندگی کو بامقصد بناتے ہیں۔ (بلاشبہ ہمارا اس طور اپنی زندگی کو بھرپور بنا سکنا شاید ہمیں بہت بڑا انکشاف دکھائی دے)۔

اس نقطۂ نظر سے ''معنی حیات'' کو جاننے کی خواہش ایک اخلاقی سوال میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ وہ سوال یہ ہے کہ میں اپنی زندگی کو بامعنی بنانے کی خاطر اپنے لئے کیا اہداف مقرر کر سکتا ہوں؟ یا جیسا کہ کانٹ نے کہا تھا مجھے کون سے اعمال سرانجام دینے چاہئیں؟ اس سوال کا ایک جزوی جواب کانٹ کے آزادی' خود مختاری اور کثرتیت کے تصورات میں موجود ہے۔ جن پر صرف دو حدود لاگو ہوتی ہیں: قانون کے روبرو مساوات اور دوسروں کی آزادی کے احترام باہمی کا تصور۔ یہ تصورات آزادی بذریعہ علیم کے تصور کی مانند ہماری زندگیوں کو بامقصد بنانے میں مددگار ہو سکتے ہیں۔

''معنی تاریخ'' کی ترکیب کو بھی ہم اسی طور پر سمجھ سکتے ہیں۔ اس ترکیب کی تعبیر عموماً اس انداز میں کی گئی ہے گویا تاریخ عالم کی روش میں کوئی مخفی یا پراسرار مقصد پایا جاتا ہو یا تاریخ کے سفر میں کوئی مخفی سمت یا اس میں ارتقائی رجحان نہاں طور پر موجود ہو یا کوئی منزل مقصود جس کے لئے دنیا کوشاں ہو۔ بایں ہمہ مجھے یقین ہے کہ تاریخ کے پوشیدہ مفہوم کو دریافت کرنے کی کوشش بھی اسی طرح غلط فہمی پر مبنی ہے۔ جس طرح زندگی کے مقصد کو پانے کی کوشش۔ تاریخ میں پنہاں غایت کو دریافت کرنے کی سعیٔ لاحاصل کی بجائے ہم اسے بامقصد بنانے کو اپنی زندگی کا نصب العین قرار دے سکتے ہیں۔ ہم سیاسی تاریخ کے لئے اور اس کے نتیجہ میں اپنے آپ کے لئے کسی نصب العین کا تعین کر سکتے ہیں۔ سیاسی تاریخ میں کسی عمیق اور پنہاں مقصد کو تلاش کرنے کی بجائے ہم اپنے آپ سے یہ استفسار کر سکتے ہیں کہ کونسے مہذب مقاصد سیاسی تاریخ کے لائق ہیں' ایسے مقاصد جو انسانیت کے لئے سودمند بھی ہوں اور قابلِ عمل بھی۔

چنانچہ میرا پہلا مقدمہ یہ ہے کہ ہمیں ''معنی تاریخ'' کو اس مفہوم میں نہیں بولنا

چاہئے جس سے مراد یہ ہو: تاریخ میں کوئی مقصد پوشیدہ ہے' تاریخ کے المیہ خداوندی میں کوئی اخلاقی سبق پنہاں ہے' تاریخ کے قوانین میں ارتقائی رجحانات پائے جاتے ہیں' یا کوئی ایسا معنی پایا جاتا ہے جسے کوئی عظیم مورخ' فلسفی یا مذہبی رہنما ہی دریافت کر سکتا ہے۔ اس اعتبار سے میرا پہلا مقدمہ منفی ہے۔ مجھے اصرار ہے کہ تاریخ میں کوئی مخفی مقصد نہیں ہے اور وہ مورخین اور فلاسفہ جو یہ سمجھتے ہیں کہ انہوں نے کسی مخفی مقصد کو دریافت کر لیا ہے وہ نہ صرف خود فریب خوردہ ہے بلکہ دوسروں کو بھی فریب میں مبتلا کر رہے ہیں۔

تاہم میرا دوسرا مقدمہ نہایت مثبت ہے۔ مجھے یقین ہے کہ ہم خود سیاسی تاریخ کے لئے کسی مقصد یا متعدد مقاصد کا تعین کرنے کی کوشش کر سکتے ہیں' ایسے مقاصد جو نوع انسانی کے لئے قابلِ حصول بھی ہوں اور اس کے شایانِ شان بھی۔

لیکن میں اس پر مزید اضافہ یہ کروں گا اور یہی میرا تیسرا مقدمہ ہے: ہم تاریخ سے یہ سیکھ سکتے ہیں کہ تاریخ کو اخلاقی مقصد دینے کی کوشش' یا اپنے آپ کو اخلاقی مصلحین کے طور پر پیش کرنا قطعا کار بے سود نہیں ہے۔ اس کے برعکس ہم تاریخ کو کبھی بھی سمجھ نہیں سکیں گے' اگر ہم اخلاقی مقاصد کی تاریخی قوت کو گھٹانے کی سعی کریں گے۔ بلاشبہ اخلاقی مقاصد نے اکثر بڑے بھیانک نتائج پیدا کئے ہیں جو ان مقاصد کے وضع کرنے والوں کے تصور میں بھی نہ تھے۔ اس کے باوجود بعض معاملات میں ہم گزشتہ نسلوں کی نسبت روشن خیالی کی تحریک کے ان اہداف اور آدرشوں کے جن کے نمائندہ امریکی انقلاب یا کانٹ ہیں' قریب تر پہنچنے میں کامیاب رہے ہیں۔ خاص طور پر اپنے آپ کو علم کے ذریعے پابندیوں اور محکومیوں سے نجات دلانے کا تصور' کثرتی یا بے قید معاشرے کا تصور' یا جنگوں کی خوفناک تاریخ کا دائمی امن کے قیام کے ذریعے خاتمہ۔ شاید یہ تمام تصورات ابھی بہت دور از قیاس آدرش ہیں مگر یہ تقریباً ہم سب کی تمنا اور نصب العین بن چکے ہیں۔

یہ کہتے ہوئے کہ ''ہم ان اہداف کے حصول کے قریب پہنچ چکے ہیں'' میں یہ پیش گوئی کرنے کی جسارت نہیں کر رہا کہ ہم بہت جلد' یا آئندہ کبھی' ان اہداف کو پالیں گے۔ یقیناً ہمیں اس میں ناکامی کا سامنا بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن میرا خیال یہ ہے کہ امن کے اس تصور کے لئے جس کی خاطر روٹرڈیم کے اراسمس' عمانویل کانٹ' فریڈرک شلر' بینتھم' جیمز مل اور جان مل' اور سپنسر نے اور مزید براں جرمنی میں برٹا فان سنٹر اور فریڈرک ولہلم فورسٹر نے

جدوجہد کی۔ فی زمانہ اسے تمام مہذب ملکوں کے سیاستدان اور سفارت کار بین الاقوامی سیاست کے مقصود کے طور پر کھلے بندوں تسلیم کرتے ہیں۔ یہ اس سے بہت زیادہ ہے جتنا امن کے ان عظیم مجاہدوں کو توقع تھی اور یہ ہماری اپنی ان توقعات سے بھی بڑھ کر ہے جو ہم آج سے پچیس سال قبل کر چکے تھے۔

یہ بات مسلمہ ہے کہ ہماری یہ عظیم کامیابی بہت حد تک جزوی ہے اور اس کے حصول میں ارا سمس اور کانٹ کے تصورات کا اتنا دخل نہیں جتنا اس حقیقت کا احساس کہ ایک جوہری جنگ نوع انسانی ہی کو ختم کر دے گی۔ مگر اس سے یہ حقیقت بدل نہیں جاتی کہ اب امن کو سیاسی نصب العین کے طور پر عموماً اور کھلم کھلا تسلیم کیا جاتا ہے اور فی الوقت ہماری مشکلات سفارت کاروں اور سیاستدانوں کی ناکامیوں کے باعث ہیں کہ وہ اس مقصد کے حصول کے ذرائع تلاش نہیں کر سکے۔ میں یہاں ان مشکلات سے بحث نہیں کر سکتا تاہم میرے ان تین مقدمات کا مفصل بیان اور ان پر بحث شاید ان مشکلات کو سمجھنے میں مدد سے سکے اور ہم صحیح تناظر میں ان کا جائزہ لے سکیں۔

میرا پہلا مقدمہ اس بات کا انکار ہے کہ سیاسی تاریخ میں کوئی ایسا مقصد پوشیدہ ہے جسے ہم جستجو کے بعد دریافت کر سکتے ہیں یا اس میں کوئی مکفی رجحان پایا جاتا ہے۔ یہ مقدمہ نہ صرف انیسویں صدی کے ترقی کے متعدد نظریات مثلاً کامت' ھیگل اور مارکس کے نظریوں کو رد کرتا ہے بلکہ بیسویں صدی میں پیش کئے جانے والے آسوالڈ سپنگر کے نظریۂ زوال مغرب کو بھی رد کرتا ہے اور ادوار کے ان کلاسیکی نظریات کی بھی تردید کرتا ہے جو افلاطون' ویچو' نطشے وغیرہ نے پیش کئے تھے۔

میرے نزدیک یہ تمام نظریے کج فہمی پر مبنی ہیں بلکہ کسی حد تک لغو ہیں۔ کیونکہ یہ غلط طور پر وضع کئے گئے سوال کا جواب دیتے ہیں۔ ترقی' رجعت' زوال وغیرہ ایسے تصورات ہیں جن پر حکم لگانا کسی قدر کا متقاضی ہوتا ہے۔ چنانچہ ان تمام نظریوں کو چاہے وہ ترقی یا رجعت کی پیش گوئی کرتے ہوں یا ایسے دائرے کی جو ترقی اور رجعت پر مشتمل ہو لازماً اقدار کے کسی پیمانہ کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ اقدار کا یہ پیمانہ اخلاقی یا معاشی ہوسکتا ہے' یا شاید جمالیاتی اور فنی۔ اور موخرالذکر (جمالیاتی یا فنی) اقدار کے دائرے میں لگایا جانے والا حکم موسیقی' مصوری' فن تعمیر اور ادب کو بھی حوالہ بنا سکتا ہے۔ یہ سائنس یا ٹیکنالوجی کی دنیا

سے متعلق بھی ہوسکتا ہے۔ اقدار کا ایک پیمانہ ہماری صحت یا اموات کی شماریات پر اور کوئی دوسرا ہماری اخلاقیات پر مبنی ہوسکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہم ان میں سے کسی ایک یا متعدد میدانوں میں ترقی کر سکتے ہیں اور اسی دوران میں کچھ میدانوں میں تنزل کا شکار ہوتے ہوئے تحت الثریٰ میں بھی گر سکتے ہیں۔ (چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ جرمنی میں باخ کی عظیم ترین تخلیقات کے عرصہ 50-1720 میں ادب اور مصوری میں کوئی قابلِ ذکر چیز تخلیق نہیں ہوئی)۔ بعض میدانوں مثلاً معاشیات اور تعلیم میں ترقی کی قیمت دوسرے شعبوں میں انحطاط کی صورت میں چکانی پڑتی ہے۔ جیسا کہ رفتار میں ترقی اور موٹر ٹریفک میں اضافہ تحفظ کی قیمت پر حاصل ہوتا ہے۔

جو بات حرفتی اور معاشی اقدار کے حصول کے بارے میں درست ہے وہ بلاشبہ بعض اخلاقی اقدار کے حصول کے متعلق بھی درست ہے بالخصوص آزادی اور شرف انسانیت کے بنیادی اصولوں کے متعلق۔ ریاست ہائے متحدہ امریکہ کے شہریوں نے جنوبی ریاستوں میں غلامی کے تسلسل کو ناقابلِ برداشت اور ضمیر کے تقاضوں کے منافی قرار دے دیا' لیکن غلاموں کی آزادی کی قیمت ایک بھیانک خانہ جنگی اور ایک نمو پذیر اور منفرد تمدن کی تباہی کی صورت میں ادا کرنا پڑی۔

اسی طرح سائنس میں ترقی جو بذات خود علم کے ذریعے حصول آزادی کے آئیڈیل کا نتیجہ ہے' ہماری زندگیوں کی درازی اور افزودگی میں کردار ادا کر رہی ہے۔ مگر یہ سائنس ہی ہے جس کے باعث ہم یہ زندگی ایٹمی جنگ کے خوف کے سائے میں بسر کر رہے ہیں۔ (سائنس کے نفع ونقصان کا میزانیہ مرتب کیا جائے تو) یہ امر مشتبہ ہے کہ سائنس نے انسانی حیات کی مسرت اور اطمینان میں اضافہ کیا ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ ہم بیک وقت ترقی بھی کر سکتے ہیں اور زوال پذیر بھی ہو سکتے ہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے ترقی' تنزل اور ادوار کے تاریخی نظریات اور فنا کی پیش گوئیاں' سب یکساں طور پر بے بنیاد ہیں۔ کیونکہ ان کا سوالات اٹھانے کا انداز ہی غلط ہے۔ وہ سب جعلی سائنسی نظریوں کے چنگل میں گرفتار ہیں۔ تاریخ کے یہ نام نہاد سائنسی نظریے جنہیں میں نے تاریخیاتی نظریات کا نام دیا ہے' بجائے خود اپنی ایک دلچسپ تاریخ رکھتے ہیں۔ ہومر کے نظریۂ تاریخ کے مطابق۔ کتاب پیدائش کی مانند تاریخی واقعات چند

متلون مزاج آدم نما دیوتاؤں کے ڈانواں ڈول ارادوں کا مظہر ہیں۔ اس قسم کا نظریہ متاخر یہودیت اور عیسائیت میں مروج تصور خدا سے متصادم تھا۔ درحقیقت سیاسی تاریخ کو قزاقی، جنگ، غارتگری، لوٹ مار اور تباہی کے روزافزون کی تاریخ۔ براہِ راست خدائی عمل قرار دینا خدا کی توہین کے مترادف ہے۔ تاریخ کو خدائے رحیم کا عمل کہنا تبھی ممکن ہوگا جب اس کا ارادہ ہمارے لئے ناقابلِ ادراک، ناقابلِ فہم اور پراسرار ہو۔ تاریخ میں خدائے رحیم کی براہِ راست کارفرمائی دیکھنے کی کوشش کی صورت میں ہمارے لئے تاریخ کے مقصد کو سمجھنا قطعاً ممکن نہیں رہے گا۔ چنانچہ اگر کوئی مذہب یہ چاہتا ہے کہ مقصد تاریخ ہمارے لئے ناقابلِ فہم ہونے کے برعکس واقعتاً قابلِ فہم ہو تو اسے تاریخ کو قادر مطلق خدا کے ارادے کا براہِ راست مظہر قرار دینے کی بجائے نیکی اور بدی کی بعض قوتوں میں کشمکش کی صورت میں سمجھنا ہوگا۔ ایسی قوتیں جو ہمارے اپنے اندر اور ہمارے ذریعے روبہ عمل ہوتی ہیں۔ سینٹ آگسٹائن نے اپنی کتاب ''شہر خدا'' میں یہی ثابت کرنے کی سعی کی۔ وہ نہ صرف عہد نامۂ قدیم سے متاثر تھا بلکہ افلاطون کے بھی زیرِ اثر تھا۔ افلاطون کے نزدیک سیاسی تاریخ اصلاً الوہی، کامل، متوازن اور اشتمالی شہری ریاست سے ہبوط کی تاریخ ہے۔ اس کے اخلاقی زوال کا سبب نسلی انحطاط اور اس کے ثمرات یعنی دنیوی خواہشات اور حکمران اشرافیہ کی خود غرضی ہیں۔ آگسٹائن کی تصنیف پر دوسرا اہم اثر اس کے اپنے دور مانویت کی یادگار ہے۔ ایرانی مانوی الحاد اس دنیا کی تعبیر اس انداز میں کرتا ہے گویا یہ خیر و شر کی قوتوں اہورامزدا اور اہرمن کے مابین تصادم کا میدان کارزار ہے۔

ان اثرات کے تحت آگسٹائن نے نوع انسانی کی سیاسی تاریخ کو شہر خدا کے اصول خیر اور شہر ابلیس کے اصول شر یعنی جنت و دوزخ کے مابین کشمکش سے تعبیر کیا۔ نیز آگسٹائن کے بعد تقریباً تمام نظریات تاریخ کی اصل اس کے اسی مانوی نظریے میں تلاش کی جا سکتی ہے، غالباً ترقی کے بعض بہت سطحی نظریات مستثنیٰ ہوں گے۔ جدید تاریخیاتی نظریات کی بڑی اکثریت ان مابعد الطبیعیاتی اور مذہبی مقولات کو طبیعی اور سماجی علوم کے الفاظ سے بدل دیتی ہے۔ چنانچہ وہ خدا اور شیطان کے الفاظ کو دوسرے الفاظ سے بدل دیتے ہیں مثلاً اخلاقی یا حیاتیاتی طور پر بہتر نسلیں، حکمرانی کے لئے موزوں نسلیں، اخلاقی یا حیاتیاتی طور پر پست، غیر موزوں نسلیں، اچھے طبقات اور برے طبقات پرولتاری اور سرمایہ

دار۔ (1970ء کے قریب خروشچیف نے لکھا تھا ''ہم کمیونسٹوں کا ایمان ہے کہ سرمایہ داریت جہنم ہے جس میں محنت کش عوام غلامی کا عذاب جھیلتے ہیں''۔ اس سے آگسٹائن کے نظریے کی ہیئت میں کوئی خاص تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔

ان نظریات میں بس اتنی سی بات صحیح ہے کہ ہمارے تصورات اور آدرش ایسی قوتیں ہیں جو ہماری تاریخ پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ لیکن یہ سمجھنا بہت ضروری ہے کہ بعض دفعہ عمدہ اور ارفع تصورات کے تاریخ پر تباہ کن اثرات ہوتے ہیں۔ اور اس کے برعکس کوئی ایسا تصور یا تاریخی قوت بھی ہوسکتی ہے۔ جس کا ارادہ بد مگر نتائج اچھے ہوں (اس نکتہ کو سمجھنے والا پہلا شخص غالباً! برنارڈ مانڈوی تھا)۔ ہم بالعموم اس بات کا مشاہدہ کرتے ہیں کہ صداقت کے انکشاف کا ذریعہ بن جاتی ہے۔

چنانچہ ہمیں اپنی انتہائی متنوع تاریخ کو سیاہ و سفید یا چند متضاد رنگوں سے بنی تصویر قرار دینے والے تصورات کے متعلق بہت محتاط رہنا پڑیگا۔ نیز یہ امر اور بھی احتیاط طلب ہے کہ ہم تاریخی واقعات سے ایسے قوانین تاریخ اخذ کرنے سے اجتناب کرنا چاہئے جنہیں ترقی، ادوار فنا یا ایسی دیگر تاریخی پیش گوئیوں کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہو۔

بدقسمتی سے عام لوگوں کا، ھیگل اور بالخصوص سپینگلر کے بعد، ایک حقیقی علام سے ایک حکیم، فلسفی یا مورخ یہ مطالبہ ہوتا ہے کہ وہ کاہن یا نجومی کا کردار ادا کرے یعنی وہ مستقبل کی پیش گوئی کرنے پر قادر ہو۔ خرابی یہ ہے کہ یہ طلب اپنی رسد کا سامان بھی فراہم کر لیتی ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ اس مسلسل طلب نے جھوٹے پیغمبروں کی ایک کھیپ کو جنم دیا ہے۔ اس بات میں شاید زیادہ مبالغہ نہ ہو کہ آج کل ہر معروف دانشور تاریخی پیش گوئیوں کے فن میں مہارت حاصل کرنے کو اپنا ناگزیر فریضہ سمجھتا ہے اور اس کی پیش گوئیوں کو اتنا ہی عمیق اور متاثر کن سمجھا جائے گا جتنا ان کی قنوطیت اتھاہ ہوگی (قنوطی نہ ہونا پیشہ ورانہ آداب کی خلاف ورزی کے مترادف ہوگا)۔

میرے خیال میں وقت کی اشد ضرورت ہے کہ پیش گوئیوں کو ان کے اصل مقام پر رکھا جائے۔ میرا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ نجومیوں کی پیش گوئیاں کبھی بھی درست نہیں ہوتیں۔ ان کی پیش گوئیاں جتنا مبہم ہوں گی اتنا ہی غلط پیش گوئیوں کی نسبت درست پیش گوئیوں کی تعداد بڑھ جائے گی۔ میں صرف یہ کہنا چاہتا ہوں کہ ایسا کوئی سائنسی، تاریخی یا

فلسفیانہ منہاج نہیں ہے جو اس قسم کی عظیم تاریخی پیش گوئیاں کرنے میں ہماری مدد کر سکے جن کی سپینگلر نے اتنی بڑی مانگ پیدا کر دی ہے۔

آیا کوئی تاریخی پیش گوئی صحیح ہو گی یا غلط' یہ نہ منہاج کا مسئلہ ہے نہ دانائی اور وجدان کا۔ یہ محض اتفاق کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ پیش گوئیاں بے قاعدہ بلکہ اتفاقی اور غیر سائنسی ہوتی ہیں۔ مگر ان میں سے کوئی بھی پروپیگنڈے کا موثر ہتھیار بن سکتی ہے۔ اگر لوگوں کی ایک بڑی تعداد مغرب کے زوال پر یقین کرنا شروع کر دے تو مغرب یقیناً زوال کا شکار ہو جائے گا حالانکہ زوال کے اس پروپیگنڈے کے بغیر وہ ترقی کی طرف گامزن رہ سکتا ہے۔ جس طرح پیغمبر' بلکہ جھوٹے پیغمبر بھی' پہاڑوں کو جنبش دے سکتے ہیں اسی طرح افکار' بلکہ باطل افکار بھی' ایسا کرشمہ دکھا سکتے ہیں۔ خوش قسمتی سے ایسے مواقع میسر آ سکتے ہیں جب غلط افکار کا صحیح افکار سے مقابلہ کرنا ممکن ہوتا ہے۔

میں آئندہ صفحات میں بعض امید افزا خیالات پیش کروں گا۔ لیکن انہیں قطعاً بھی مستقبل کے بارے میں پیش گوئیاں نہ سمجھا جائے کیونکہ میں اس بات کا علم نہیں رکھتا کہ مستقبل میں ہمارے لئے کیا پوشیدہ ہے۔ نہ میں ان لوگون پر یقین رکھتا ہوں جو مستقبل کو جاننے کا دعوی کرتے ہیں۔ میں ماضی اور حال سے ہمارے سبق سیکھنے کی صلاحیت کے بارے میں رجائیت پسند ہوں۔ ہم جان سکتے ہیں کہ بے شمار اچھی اور بری باتیں ممکن تھیں اور ممکن ہیں اور ایسی کوئی وجہ نہیں کہ ہم اپنے لئے ایک بہتر دنیا کی امید رکھنا' اس کے حصول کے لئے کوشش اور عمل کو ترک کر دیں۔

میرا دوسرا مقدمہ یہ تھا کہ ہم سیاسی تاریخ کو مقصد دے سکتے ہیں اور اس کے لئے منزل کا تعین کر سکتے ہیں۔ کوئی واحد مقصد و منزل یا متعدد مقاصد و منازل جو انسانیت کے لئے سود مند اور ہمدرانہ ہوں۔

تاریخ کو بامعنی بنانے کی بات کو دو طرح سے سمجھا جا سکتا ہے۔ ان میں اہم تر اور بنیادی امر ہمارے اخلاقی تصورات پر مبنی منزل کا تعین ہے۔ اس سے کم تر اور ثانوی سطح پر بامعنی بنانے کی ترکیب کو ایک کانٹین فلسفی تھیوڈ اور لیسنگ نے یوں بیان کیا ہے: تاریخ نویسی کا مقصد بے معنی کو بامعنی بنانا ہے۔ تھیوڈور لیسنگ کے بیان کا (جس سے میں اتفاق کر سکتا ہوں حالانکہ یہ میرے دعوے سے مختلف ہے) مطلب ہے: اگرچہ تاریخ بذات خود بے

معنی ہے لیکن ہم تاریخ پر لکھی گئی روایتی کتابوں میں معنی تلاش کر سکتے ہیں۔ مثلاً یہ سوال اٹھا کر کہ تاریخ کی پر پیچ شاہراہ پر ہمارے تصورات، حریت اور شخصی آزادی بذریعہ علم کا حصول۔ کی کارکردگی کیسی رہی ہے۔ اگر ہم ترقی کے لفظ کو قانون ترقی کے مفہوم میں استعمال کرنے کے بارے میں احتیاط برتیں تو ہمارا یہ استفسار بھی روایتی تاریخ کو بامعنی بنا سکتا ہے: ہم نے کیا ترقی کی ہے یا ہمیں کن ناکامیوں کا سامنا کرنا پڑا ہے اور بالخصوص بعض سمتوں میں ترقی کی کیا قیمت ادا کرنی پڑی ہے؟ ہم نے جو قیمت ادا کی ہے وہ ہماری بعض المناک خطاؤں کی تاریخ سے عیاں ہے۔ یہ غلطیاں منازل کے تعین میں ہی نہیں بلکہ ذرائع کا انتخاب کرنے میں بھی سرزد ہوئی ہیں۔

اس سے ملتے جلتے خیال کو ایچ ایل اے فشر نے بڑی خوبصورتی سے بیان کیا ہے۔ عظیم برطانوی مورخ نے تاریخیت اور اس کے تاریکی ارتقاء کے تمام مبینہ قوانین کو رد کر دیا تھا تاہم اس نے تاریخی واقعات پر تنقیدی نقطۂ نظر سے بچ کرنے اور ان پر اخلاقی' معاشی اور سیاسی ترقی کے پیمانوں کا اطلاق کرنے میں کوئی تامل نہیں کیا۔ فشر لکھتا ہے:

''مجھ سے زیادہ دانا اور فاضل لوگوں نے تاریخ میں ایک پلاٹ' آہنگ' پیشگی طے شدہ نقشے کا مشاہدہ کیا ہے۔۔۔۔ مجھے تو ایک ہنگامے کے بعد دوسرا ہنگامہ دکھائی دیتا ہے جس طرح ایک لہر کے پیچھے دوسری لہر...... یہاں ایک ہی حقیقت ہے اور چونکہ یہ حقیقت بھی منفرد ہے۔ اس لئے کوئی تعمیم ممکن نہیں ہے۔ مورخ کے لئے لائق اعتماد ایک ہی قاعدہ ہے کہ وہ تاریخ کو حادثاتی اور نادیدہ (قوتوں) کا کھیل سمجھے۔''

اس مقام پر فشر بیان کرتا ہے کہ ترقی کے کوئی لازمی رجحانات نہیں پائے جاتے۔ وہ مزید لکھتا ہے:

''یہ کلبیت یا قنوطی نظریہ نہیں ہے۔ ترقی ایک ایسی حقیقت ہے جو تاریخ کے صفحات پر جلی حروف میں ثبت ہے البتہ ترقی فطرت نہیں۔ ایک نسل جو کچھ حاصل کرتی ہے آئندہ نسل اسے ضائع بھی کر سکتی ہے۔''

ترقی سے فشر کی مراد ہے: حریت اور عدل کے شعبوں میں سماجی بہتری اور معاشی ترقی۔ چنانچہ عقل سے عاری اور ظالمانہ جنگ کے ہنگاموں اور اقتدار کی رسہ کشی کے باوجود تھوڑی بہت ترقی ممکن ہے۔ لیکن چونکہ ایسے تاریخی قوانین نہیں ہیں جو اس ترقی کے تسلسل

کی ضمانت دے سکیں۔ اس لئے ترقی کا مقدر اس کے ساتھ ہی ہمارا اپنا مقدر زیادہ تر ہمارے اپنے اوپر منحصر ہو گا۔

میں نے فشر کا حوالہ صرف اس لئے نہیں دیا کہ میرے خیال میں وہ درست ہے بلکہ اس وجہ سے بھی کہ میں یہ دکھانا چاہتا ہوں کہ اس کا یہ خیال' کہ تاریخ کسی حد تک ہمارے اپنے اوپر منحصر ہے' اس دوسرے تصور کے مقابلے پر کہیں زیادہ بامعنی اور محترم ہے جس کے مطابق تاریخ کے اپنے داخلی اور اٹل۔ میکانکی' جدلیاتی یا نامیاتی۔قوانین ہیں' یا یہ کہ تاریخ کے پتلی تماشے میں ہماری حیثیت فقط کٹھ پتلیوں کی ہے' یا یہ کہ ہم مافوق الانسانی قوتوں، خدائی یا شیطانی قوتوں، کا آلۂ کار ہیں' یا شاید پرولتاری اور سرمایہ دارانہ اجتماعی قوتوں کا شکار۔

پس ہم تاریخ یا کتب تاریخ کے مطالعہ وتصنیف کے دوران میں اسے معانی پہنا سکتے ہیں۔لیکن اب میں چاہتا ہوں کہ تاریخ کو بامعنی بنانے والی بات کے دوسرے اور زیادہ اہم مفہوم کی طرف توجہ دوں: میری مراد اس تصور سے ہے کہ جو افراد تاریخ کے عقل وخرد سے عاری المیہ کو ناقابلِ برداشت گردانتے ہیں اور اس میں آئندہ تاریخ کو بامعنی بنانے کا چیلنج پاتے ہیں' وہ اپنے لئے اہداف کا تعین کر سکتے ہیں۔نجی زندگی بسر کرنے والے افراد کے طور پر ہی نہیں' بلکہ بطورِ شہریوں کے اور بالخصوص دنیا کے شہریوں کے طور پر بھی۔ یہ فریضہ بڑا کٹھن ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ خوش اعتقادی اور نیک خواہشات ہمیں المناک حد تک گمراہ کر سکتی ہیں۔ میں چونکہ خرد افروزی کے آزادی بذریعہ علم' اور تنقیدی عقلیت پسندی کے تصورات کا حامی ہوں اس وجہ سے مین اس نقطہ پر زور دینا لازم خیال کرتا ہوں کہ بعض اوقات خرد افروزی اور عقلیت پسندی جیسے تصورات کے بھی تباہ کن نتائج برآمد ہوئے ہیں۔

انقلاب فرانس کا خیر مقدم کرنے والے کانٹ نے روبس پئر کے خونیں عہد سے یہ سبق سیکھا تھا کہ کتنے گھناؤنے جرائم کا آزادی' مساوات اور اخوت کے نام پر ارتکاب کیا جا سکتا ہے۔ یہ صلیبی جنگوں کے دوران مین عیسائیت کے نام پر' وچ ہنٹنگ کے مختلف ادوار میں اور تیس سالہ جنگ کے دوران روا رکھے جانے والے جرائم جتنے ہی گھناؤنے ہیں۔ کانٹ کی مانند ہم بھی انقلاب فرانس کی دہشت ناکی سے یہ سبق سیکھ سکتے ہیں کہ جنونیت

دائمی برائی ہے اور کثرتی معاشرے کے مقاصد کے لئے ناموزوں ہے۔ ہمارے اوپر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ جنونیت کی ہرصورت کی مخالفت کریں۔ اس وقت بھی جب اس کے مقاصد اخلاقی اعتبار سے قابلِ اعتراض نہ ہوں اور بالخصوص اس وقت بھی جب اس کے مقاصد ہمارے ذاتی مقاصد سے ہم آہنگ ہوں۔ جنونیت کے خطرات سے آگاہی اور ہر حال میں ان کی مخالفت کا فرض دو اہم ترین سبق ہیں جو ہم تاریخ سے سیکھ سکتے ہیں۔

کیا جنونیت اور اس کی تاہ کاریوں سے بچنا ممکن ہے؟ کیا ہمین تاریخ یہ نہیں سکھاتی کہ اخلاقی مقاصد سے رہنمائی حاسل کرنے کی تمام کوششیں بے سود ہیں کیونکہ ہی یہ مقاصد صرف اسی صورت میں اپنا تاریخی کردار ادا کر سکتے ہیں جب ان پر متعصّبانہ اعتقاد ہو اور ان کو روبہ عمل لانے کے لئے متشددانہ کوششیں کی جائیں۔ کیا تمام مذاہب اور انقلابات کی تاریخ یہی ظاہر نہیں کرتی کہ کسی اخلاقی تصور پر متعصّبانہ اعتقاد نہ صرف اسے بگاڑ دیتا ہے بلکہ اسے بار بار اپنی متخالف صورت میں بدل دیتا ہے۔ یہ آزادی کے نام پر جیلوں کے دروازے کھلوا دیتا ہے جنہیں فوراً ہی نئی آزادی کے نئے دشمنوں پر بند کرنا پڑ جاتا ہے۔ یہ ہمیں تمام انسانوں کی مساوات کا نعرہ لگانے کے ساتھ ساتھ یہ کہنے پر بھی مجبور کرتا ہے کہ کچھ انسان دوسروں سے افضل ہیں۔ کیا ہمیں یہ منادی کرنے پر مجبور نہیں کرتا کہ سب انسان بھائی بھائی ہیں اور یہ بھی کہ ہم اپنے بھائی کے نگہبان ہیں کیا تاریخ ہمیں یہ نہیں سکھاتی کہ تمام اخلاقی تصورات مہلک ہیں اور جو تصورات جتنے زیادہ بہتر ہیں اتنے ہی زیادہ ہلاکت آفریں ہیں؟ کیا ہم فرانسیسی روسی اور بعض حالیہ افریقی انقلابات سے یہ سبق نہیں سیکھ سکتے کہ روشن خیالی کے تصورات اور ایک بہتر دنیا کے خواب محض لغو ہی نہیں بلکہ مجرمانہ حد تک لغو ہیں؟

ان سوالات کا میرا جواب میرے تیسرے مقدمہ پر مشتمل ہے: ہم مغربی یورپ اور ریاست ہائے متحدہ کی تاریخ سے یہ سبق سیکھ سکتے ہیں کہ ہمارا تاریخ کو اخلاقی معنی اور مقصد دینے کی کوشش کرنا ہمیشہ بے سود نہیں ہوتا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم نے اپنے اخلاقی مقاصد حاصل کر لئے ہیں یا ہم آئندہ انہیں مکمل طور پر حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ میرا دعویٰ تو بہت منکسرانہ ہے۔ میں تو صرف اتنا کہتا ہوں کہ اخلاقی تصورات پر مبنی تنقید بعض مقامات پر کامیاب رہی ہے اور یہ وقت طور پر ہی سہی مگر سماجی اور عوامی زندگی

کی بعض بدترین خامیوں کو مٹانے میں کامیاب رہی ہے۔

لٰہذا میرا تیسرا مقدمہ یہ ہے۔ یہ تاریخ کے متعلق تمام قنوطی تصورات کا انکار کرنے کی حد تک رجائیت پسندانہ ہے۔ کیونکہ دوری ارتقاء اور زوال کے تمام نظریے باطل ہو جائیں گے اگر ہم تاریخ پر اخلاقی نصب العین اور مقصد کو کامیابی سے عائد کر دیں۔

لیکن معاشرتی روابط کی کامیاب بہتری کی خاطر اخلاقی مقاصد کو نافذ کرنے کی کچھ متعین پیشگی شرائط ہیں۔ معاشرتی آدرش اور معاشرتی تنقید کو اسی جگہ کامیابی نصب ہوئی ہے جہاں لوگوں نے یہ جان لیا کہ انہیں اپنے خیالات سے مختلف دوسرے خیالات کا احترام کرنا ہے اور اپنے سایسی مقاصد کے تعین مے ہوش مندانہ اور حقیقت پسندانہ رویہ اپنانا ہے: جہاں لوگوں نے اس بات کو سمجھ لیا کہ زمین پر آسمانی بادشاہت قائم کرنے کی کوش میں کامیابی کا یہ نتیجہ نکل سکتا ہے ہمارے بھائی بندوں کے لئے ہماری یہی زمین جہنم بن جائے۔

یہ سبق سیکھنے والے اولین ممالک سوئٹزر لینڈ اور انگلینڈ تھے جہاں جنت اراضی تخلیق کرنے کی بعض یوٹوپیائی کوششوں کا سحر بہت جلد باطل ہو گیا تھا۔

دور جدید کے عظیم انقلابات میں سے سے پہلے وقوع پذیر ہونے والے برطانوی انقلاب کا نتیجہ آسمانی بادشاہت کے قیام کی بجائے چارلس اول کے قتل اور کرامویل کی آمریت کی صورت میں نکلا تھا۔ اس انقلاب کے نتائج سے مکمل مایوسی نے انگلینڈ کو یہ سبق دیا: وہ قانون کی حکمرانی کی ضرورت کا قائل ہو گیا۔ جیمز دوم کی رومن کیتھولک مذہب کو طاقت کے ذریعہ دوبارہ رائج کرنے کی کوشش اسی رویے کی وجہ سے ناکام ہو گئی تھی۔ مذہبی اور شہری نزاع سے تنگ آ کر انگلستان نہ صرف جان لاک اور روشن خیالی کے دوسرے پیش رؤں کے مذہبی رواداری سے متعلق دلائل سننے پر آمادہ تھا بلکہ اس نے یہ اصول بھی تسلیم کر لیا کہ بالجبر مسلط کردہ مذہب کی کوئی وقعت نہیں۔ لوگوں کو چرچ کی راہ تو دکھائی جا سکتی ہے مگر انہیں ان کے عقائد کے برعکس کسی چرچ میں دھکیلا نہیں جا سکتا۔ (جیسا کہ پوپ المعصول یا زدہم نے بیان کیا تھا)۔

امریکی انقلاب جنونیت اور عدم رواداری کے پھندے میں گرفتار ہونے سے محفوظ رہا۔

حالانکہ سوئٹزر لینڈ، انگلستان اور امریکہ سبھی کو سیاسی تجربات میں مایوسیوں سے

دوچار ہونا پڑا لیکن یہ محض اتفاق نہیں کہ یہ ممالک جمہوری اصلاحات کے ذریعے ان سیاسی اور اخلاقی مقاصد کے حصول میں کامیاب رہے ہیں جن کا حصول انقلاب، جنونیت، آمریت اور طاقت کے استعمال کے ذریعے ممکن نہ تھا۔

ہم نہ صرف انگریزی جمہوریتوں سے بلکہ سوئزرلینڈ اور سکینڈے نیویا کی تاریخ سے بھی یہ سبق سیکھ سکتے ہیں کہ ہم نہ صرف اپنے لئے مقاصد کا تعین کر سکتے ہیں بلکہ بعض اوقات انہیں حاصل بھی کر سکتے ہیں بشرطیکہ وہ مقاصد نہ بہت زیادہ جامع ہوں نہ بہت زیادہ مانع، بلکہ انہیں کثرتیت کی روح کے پیش نظر سوچا گیا ہو یعنی وہ آزادی اور مختلف النوع انسانوں کے حد درجہ متنوع عقائد و افکار کے احترام پر مشتمل ہوں۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہمارا سیاسی تاریخ کو بامعنی بنانا ناممکن نہیں اور مختصر طور پر یہی میرا تیسرا مقدمہ ہے۔

میری رائے میں خرد افروزی کی تحریک نہیں بلکہ رومانوی دبستان اور خرد افروزی پر اس کی تنقید دونوں سطحی تھے۔ حالانکہ روشن خیالی اور سطحیت مترادف بن چکے ہیں۔ کانٹ اور خرد افروزی کو سطحی اور عامیانہ کہہ کر ان کا اس بنا پر مضحکہ اڑایا گیا کہ وہ آزادی کے آدرش پر پختہ یقین رکھتے تھے اور اس اعتقاد کی بنا پر بھی ان کا مذاق اڑایا گیا کہ وہ جمہوریت کو محض ایک عارضی بن کے متعلق بہت کچھ سن رہے ہیں۔ لیکن ان کے لازمی عارضی پن کی توجیہہ کرنے اور ان کے قریب الوقوع زوال کی پیش گوئی کرنے کی بجائے ان کی بقاء کے لئے جدوجہد کرنا زیدہ بہتر ہو گا۔ کیونکہ یہ تصورات نہ صرف زندہ رہنے کی صلاحیت اور شدید یلغار کے مقابلے میں اپنی قوت بقا کا مظاہرہ کر چکے ہیں بلکہ انہوں نے ایک کثرتی معاشرے کے لئے ایک ضروری دائرہ کار بھی فراہم کیا ہے۔ جیسا کہ کانٹ کا ان کے بارے میں خیال تھا۔ اس قضیہ کا معکوس بھی درست ہے۔ کثرتی معاشرہ ہی وہ ضروری فریم ورک فراہم کرتا ہے جس کے اندر سیاسی معانی اور مقاصد کو فوری ہنگامی ضروریات سے بالاتر کسی حکمت عملی کو ہماری گزشتہ تاریخ کو بامعنی بنانے اور حال و مستقبل کی تاریخ کو بامقصد بنانے کی سعی کرنے والی کسی پالیسی کو بروئے کار لایا جا سکتا ہے۔

روشن خیالی اور رومانویت میں ایک اہم نقطۂ مشترک ہے۔ دونوں کے نزدیک انسانیت کی تاریخ، اصلاً متحارب خیالات و عقائد کی، نظریاتی کش مکش کی تاریخ ہے۔ اس معاملے پر دونوں متفق ہیں لیکن ان تصورات کے متعلق ان کے رویہ میں فرق کے باعث ان

کے مابین اختلاف کی وسیع خلیج حائل ہوگئی ہے۔ روماتویت کے نزدیک فی نفسہ عقیدے کی طاقت، قوت، عمق اہمیت کے حامل ہیں اس سوال سے قطع نظر کہ وہ سچ ہے یا نہیں۔ چنانچہ رومانوی دبستان کے روشن خیالی کے ساتھ تحقیر آمیز رویہ کی اصل وجہ یہی معلوم ہوتی ہے کہ روشن خیالی عقیدے اور اس کی طاقت کو قدرے شک کی نگاہ سے دیکھتی ہے۔ اگرچہ وہ رواداری بلکہ دوسروں کے عقائد کے احترام کا پرچا کرتی ہے، لیکن اس کے نزدیک اعلیٰ ترین قدر ایمان نہیں صداقت ہے۔ روشنی خیالی مطلق صداقت کے وجود کا سبق دیتی ہے خواہ ہم اس کے وجود سے بے خبر ہی ہوں لیکن ہم اپنی غلطیوں کی اصلاح کے ذریعے صداقت کے قریب تر پہنچ سکتے ہیں۔ درحقیقت روشن خیالی کے فلسفے کا بنیادی دعوی یہی ہے اور اسی میں رومانویت اور تاریخی اضافیت کے ساتھ اس کا تقابل مضمر ہے۔

لیکن صداقت تک رسائی سہل نہیں ہے۔ اس کی جانب جانے والا ایک ہی راستہ ہے اور وہ غلطیوں سے ہو کر گزرتا ہے۔ ہم صرف خطاؤں کے ذریعے سیکھ سکتے ہیں اور وہی فرد کچھ سیکھ سکتا ہے جو دوسروں کی غلطیوں کو اس لئے قابلِ قدر سمجھتا ہو کہ وہ صداقت کی جانب رہنمائی کرتی ہیں، وہ اپنی غلطیوں کو تلاش کرنے، اور انہیں جاننے کے لئے کوشاں ہو، کیونکہ غلطیوں سے آگاہی کے بعد ہی ان سے بچنے کا امکان ہوسکتا ہے۔

پس شخصی آزادی بذریعہ علم کا تصور تسخیر فطرت کے تصور سے مماثلت نہیں رکھتا۔ اول الذکر خطا، توہم اور جھوٹے اصنام سے روحانی آزادی کا تصور ہے۔ یہ فرد کی خود اپنے افکار پر تنقید کے ذریعہ روحانی آزادی اور نمو کا تصور ہے اگرچہ اس میں دوسروں کی مدد کی ضرورت ہمیشہ رہے گی۔

پس ہم سمجھتے ہیں کہ روشن خیالی کا جنونیت اور عقائد کی متعصّبانہ صورتوں کو رد کرنا محض افادی وجوہ کی بنا پر نہیں ہے، نہ اس دریافت کی بنا پر کہ سیاست اور عملی معاملات میں ہوش مندانہ رویے سے بہتر مقاصد کا حصول ممکن ہے۔ اس کا متعصّبانہ عقیدے کا رد دراصل طبعی نتیجہ ہے اس تصور کا کہ ہمیں صداقت کی تلاش اپنی غلطیوں پر تنقید کے ذریعے کرنی چاہئے۔ خود انتقادی اور ذاتی آزادی ایک کثرتی یعنی بے قید معاشرے ہی میں ممکن ہے جو نہ صرف ہماری بلکہ دوسروں کی خطاؤں کو بھی برداشت کرتا ہو۔ علم کے ذریعہ شخصی آزادی کا تصور، جو روشن خیالی کا بنیادی تصور تھا، بذات کود جنونیت کا طاقتور حریف ہے کیونکہ یہ ہمیں

مجبور کرتا ہے کہ ہم اپنے افکار کو اپنی ذات کے ساتھ متحد کرنے کی بجائے ان میں تفریق کریں تاکہ ان کا تنقیدی جائزہ لے سکیں۔ بعض اوقات افکار کی بے پناہ تاریخی طاقت کا اقرار کرتے ہوئے ہمیں یہ سمجھنا چاہیے کہ ہمارے لئے غلط یا باطل خیالات کے غلبہ آفریں اثرات سے رہائی پانا کس قدر اہم ہے۔ صداقت کی جستجو اور خطاؤں سے آزادی کی خاطر ہمیں اپنی تربیت اس طور کرنا ہوگی کہ ہم اپنے پسندیدہ افکار کو بھی اسی طرح تنقید کی کسوٹی پر پرکھیں جس طرح ہم مخالف نظریات کو جانچتے ہیں۔

اس میں اضافیت کے لئے کوئی رعایت نہیں ہے۔ درحقیقت خطا کا تصور ہی صداقت کے تصور کو مستلزم ہے۔ دوسرے کے صحیح ہونے اور اپنے غلط ہونے کے امکان کو تسلیم کرنے کا یقیناً یہ مطلب نہیں کہ ہر شخص کا ذاتی نقطۂ نظر یکساں طور پر سچ یا معقول ہے جیسا کہ اضافیت پرستوں کا خیال ہے کہ ہر شخص اپنے دائرہ فکر کے اندر صحیح ہے چاہے وہ کسی دوسرے دائرہ فکر مطابق غلط ہی ہو۔ مغربی جمہوریتوں میں ہم نے یہ سیکھا ہے کہ بعض اوقات ہم غلط اور ہمارے مخالفین درست ہوتے ہیں لیکن بہت سے لوگ جنہوں نے اس اہم سچائی کو ہضم کر لیا وہ اضافیت کا شکار ہو گئے ہیں۔ ہمارے لئے ایک آزادی کثرتی معاشرے کی تخلیق، اور علم کا حصول ہماری تاریخی ذمہ داری ہے۔ کوئی چیز اس سے زیادہ اہم نہیں کہ ہم اپنے خیالات کا متشکک یا اضافیت پسند ہوئے بغیر، حوصلہ ہارے بغیر اور اپنے اعتقادات کے لئے لڑنے کے عزم کے ساتھ ساتھ ان کا تنقیدی جائزہ لینے کے قابل ہو سکیں اگرچہ ہم سمجھتے ہیں کہ ان اعتقادات میں اصلاح کی گنجائش کا امکان ہمیشہ رہنا چاہیے اور ان کی اصلاح کے ذریعے ہی ہم غلطی سے بچ سکتے ہیں اور اپنی علمی ترقی کو ممکن بنا سکتے ہیں۔

In search of a Better World.

ایقانِ مغرب

مجھے افسوس سے کہنا پڑ رہا ہے کہ مجھے معذرت سے آغاز کرنا چاہیے یعنی اپنے لیکچر کے عنوان پر معذرت۔ عنوان کے الفاظ ہیں: ''مغرب کا کن باتوں پر اعتقاد ہے؟'' جب میں اس لفظ ''مغرب'' کی تاریخ پر غور کرتا ہوں تو سوچتا ہوں مجھے اس لفظ کے استعمال سے احتراز کرنا چاہیئے تھا۔ انگلستان میں اس لفظ نے بالخصوص سپینگلر کی کتاب ''زوال مغرب'' کے ترجمے سے رواج پایا۔ مگر میں کسی بھی حالت میں سپینگر کے ساتھ منسلک ہونا پسند نہیں کرونگا جسے میں نہ صرف ایک مبینہ زوال کا جھوٹا پیغمبر خیال کرتا ہوں بلکہ ایک حقیقی زوال کی علامت بھی سمجھتا ہوں اگرچہ یہ زوال مغرب کا نہیں: بلکہ اس کی پیش گوئیاں درحقیقت بیشتر مغربی مفکرین کے فکری ضمیر کے انحطاط کو نمایاں کرتی ہیں۔ وہ ایک عقلی ناشائستگی کی فتح کا اعلان ہیں، علم کے پیاسے عوام کو بھاری بھرکم الفاظ کے استعمال سے گمراہ کرنے کی کاوشوں کی مظہر ہیں۔ مختصراً یہ ہیگلیت اور ہیگل کی اس تاریخیت کی فتح ہے جسے ایک صدی قبل شوپنہار نے جرمنی کی فکری طاعون قرار دیا تھا اور جس کے خلاف اس نے لڑائی لڑی تھی۔

اس عنوان کا میرا انتخاب اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی ہیگلیت کی بازگشت مجھے مجبور کر رہی ہے کہ میں اپنے لیکچر کے آغاز ہی میں وہ حد فاصل کھینچ دوں جس کے ایک طرف میں کھڑا ہوں اور دوسری طرف ہیگل کا فلسفہ اپنی زوال اور ترقی کی پیش گوئیوں کے ہمراہ کھڑا ہے۔

چنانچہ میں سب سے پہلے اپنا تعارف کراونا پسند کروں گا۔ میں روشن خیالی کی اس تحریک کا آخری پسماندہ مسافر ہوں جس کا رواج مدتوں پہلے ختم ہو گیا تھا اور جس کی سطحیت بلکہ آبلہ پن کو کراہت انگیز حد تک بیان کیا گیا ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ میں عقلیت پسند ہوں اور صداقت اور انسانی عقل پر یقین رکھتا ہوں۔ اس سے بلاشبہ یہ مراد نہیں کہ میں عقل

انسانی کی قدرت کاملہ پر اعتقاد رکھتا ہوں۔ عقلیت پسند ویسا ہرگز نہیں ہوتا جیسا عقلیت پسندی کے مخالفین ہمیں باور کرانے کی کوشش کرتے ہیں: ایسا شخص جو صرف عقل پر بھروسہ رکھتا ہو اور دوسروں کو بھی ویسا ہی بنانا چاہتا ہوں۔ یہ انتہائی غیر عقلی بات ہو گی۔ لہٰذا مجھے امید ہے کہ ہر معقول شخص اور عقلیت پسند بھی اس بات سے بہت اچھی طرح آگاہ ہوتا ہے کہ انسانی زندگی مین عقل کا کردار واجبی سا ہے اور یہ کردار تنقیدی تفکر، تنقیدی مباحثے کا ہے۔ عقل یا عقلیت کا تذکرہ کرنے سے میرا مقصد اس یقین کے اظہار کے سوا کچھ نہیں کہ ہم تنقید کی مدد سے یعنی دوسروں کے ساتھ تنقیدی مباحثہ کے ذریعہ اور خود انتقادی سے سیکھ لیتے ہیں: ہم اپنی غلطیوں سے سیکھ سکتے ہیں۔ عقلیت پسند ایسا شخص ہوتا ہے جو دوسروں سے سیکھنے پر آمادہ ہو، (دوسروں سے سیکھنے سے مراد) محض ان کی آرا کو قبول کر لینا ہی نہیں بلکہ انھین اپنے خیالات پر تنقید کی اجازت دینا اور ان کے افکار پر تنقید کرنا بھی ہے: بالفاظ دیگر تنقیدی مباحثہ کے ذریعہ سیکھنا مراد ہے۔ سچا عقلیت پسند یہ یقین نہیں رکھتا کہ وہ یا کوئی اور حکمت کا اجارہ دار ہے۔ وہ اس بات سے بخوبی آگاہ ہوتا ہے کہ ہمیں ہر لحظہ نئے افکار کی ضرورت رہتی ہے اور تنقید نئے خیالات کو جنم دینے سے قاصر ہوتی ہے۔ مگر وہ یہ یقین بھی رکھتا ہے کہ تنقید نئے خیالات کو جنم دینے سے قاصر ہوتی ہے۔ مگر وہ یہ یقین بھی رکھتا ہے کہ تنقید گندم کو بھوسے سے الگ کرنے میں ہماری مدد کر سکتی ہے۔ وہ اس حقیقت سے بھی باخبر ہوتا ہے کہ کسی خیال کا ردوقبول محض عقل پر ہی مبنی نہیں ہوتا۔ لیکن صرف تنقیدی مباحثہ ہی کسی تصور کو مختلف جہات سے دیکھنے اور اس کے متعلق درست فیصلہ کرنے میں ہماری مدد کر سکتا ہے۔ عقلیت پسند یہ دعویٰ بھی نہیں کرتا کہ تمام انسانی تعلقات کی مکمل جانکاری تنقیدی مباحثے کے ذریعے ممکن ہے کیونکہ یہ بھی بہت غیر معقول بات ہو گی۔ عقلیت پسند اس نقطے کو اجاگر کرتا ہے کہ تنقیدی مباحثے کی تہہ میں کارفرما ''کچھ لو اور کچھ دو'' کا رویہ خالصتاً انسانی معاملات میں بھی سب سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ کیونکہ عقلیت پسند اس بات کو بآسانی سے سمجھ لے گا کہ اس کی عقلیت دوسروں کی مرہون منت ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ تنقیدی رویہ بھی دوسروں کی تنقید کا نتیجہ ہوتا ہے اور انسان اپنا نقاد بھی اسی وقت ہو سکتا ہے۔ جب وہ دوسروں پر تنقید کرے اور ان کی تنقیدی کو برداشت کرے۔ عقلی رویے کا شاید سب سے عمدہ بیان یہ ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے آپ درست ہوں، ممکن ہے کہ میں غلطی پر ہوں اور اگر ہماری

بحث وتمحیص اس حتمی فیصلے پر پہنچے میں ہماری مدد نہ بھی کر سکے کہ کون صحیح ہے' تب بھی امید ہے کہ ہم بحث کے بعد معاملات سے زیادہ بہتر طور پر آگاہ ہوں گے۔ ہم ایک دوسرے سے سیکھ سکتےیہ یں تاوقتیکہ ہم اس نکتے کو نہ بھولیں کہ یہ بات اہم نہیں کہ کون سا فریق درست ہے بلکہ اہمیت اس بات کی ہے کہ ہم معروضی صداقت سے کتنا قریب ترے ہیں۔ یہ معروضی صداقت ہی ہے جس کی خاطر ہم دونوں کوشاں ہیں۔

مختصراً میں اسی مفہوم میں اپنے آپ کو عقلیت پسند قرار دیتا ہوں۔ البتہ جب میں اپنے آپ کو روشن خیالی کا آخری پسماندہ مسافر کہتا ہوں تو میرے ذہن میں کچھ اور باتیں بھی ہوتی ہیں۔ میرے دل میں وہی امدے ہے جس نے پیسٹالوزی کے جذبوں میں روح پھونکی تھی کہ علم ہمیں آزادی دلا سکتا ہے۔ ہم علم کے ذریعے معاشی اور روحانی غلامی سے نجات حاسل کر سکتے ہیں۔ میں یہ امید بھی رکھتا ہوں کہ ہم اذعان کی گہری نیند سے بیدار ہو سکتے ہیں جیسا کہ کانٹ نے کہا تھا۔ میرے پیشِ نظر ایک اہم ذمہ داری بھی ہے۔ جسے بیشتر دانشور قابلِ اعتنا نہیں سمجھتے خصوصاً جب سے' شیلنگ اور ہیگل جیسے فلسفیوں نے ہماری فکری دیانت کو سبوتاژ کرنا شروع کیا ہے۔ میرا اشارہ اس ذمہ داری کی طرف ہے کہ ہمیں کبھی بھی پیغمبروں کا روپ نہیں دھارنا چاہیے۔

اس فریضے کو ادا نہ کرنے کی سنگین کوتاہی سب سے زیادہ جرمن فلاسفہ سے سرزد ہوئی ہے۔ بلاشبہ انہوں نے ایسا اس لئے کیا کہ ان سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ وہ اپنے آپ کو ان پیغمبروں یا مذہبی متجددین کے طور پر پیش کریں جو کائنات و حیات کے عمیق ترین اسرار کی پردہ کشائی کا ملکہ رکھتے ہیں۔ زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح یہاں بھی مسلسل طلب بدقسمتی سے اپنا سامان رسد بھی فراہم کر لیتی ہے۔ لوگ پیغمبروں اور لیڈروں کی تلاش میں نکلتے تھے اور وہ انہیں مل بھی جاتے تھے۔ اس کے ردعمل میں خصوصاً جرمن زبان میں جو کچھ تخلیق ہوا وہ قطعاً لائق اعتماد نہیں۔ مقام مسرت ہے کہ انگلستان میں ایسی چیزوں کو مقبلیت حاصل نہیں ہوئی۔ اگر میں دونوں زبانوں کے ادب کا تقابل کروں تو انگلستان کے لئے میری تعریف وتحسین بے پناہ ہے۔ اس ضمن میں یہ بات بھی یاددہانی کے لائق ہے۔ کہ روشن خیالی کی تحریک کا آغاز والٹیئر کی کتاب۔ خطوط دربارہ اہل انگلستان سے ہوتا تھا۔ جس کے ذریعے وہ براعظم یورپ کو انگلستان کی فکری متانت سے روشناس کرانا چاہتا تھا۔

انگلستان کی فکری فضا کی خشکی ان کے طبیعی موسم سے بالکل الٹ ہے۔ یہ یبوست' یہ متانت محض دوسرے انسانوں کے احترام کا ثمر ہے: کوئی شخص اپنے خیالات کی اشتہار بازی نہیں کرتا' نہ انہیں دوسروں پر مسلط کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

بدقسمتی سے جرمن خطے میں ایسی صورت حال نہیں ہے۔ وہاں ہر دانشور یہ ظاہر کرنے میں مصروف ہے کہ کائنات کے تمام اسرار اس کی دسترس میں ہیں۔ فلاسفہ ہی نہیں بلکہ ماہرین معاشیات' اطبا' خصوصاً ماہرین نفسیات بھی بانیان مذاہب بن چکے ہیں۔

کیا ان دونوں رویوں...... روشن خیالی کے پروکار اور خودساختہ پیغمبر...... کا کوئی امتیازی وصف ہے؟ جی ہاں۔ دونوں کا طرز گفتگو زبان کے استعمال کا انداز جداگانہ ہے۔ پیغمبرانہ اسلوب کلام عمیق' پراسرار اور پر جلال ہوتا ہے جبکہ روشن خیالی کا پیرو ممکن حد تک سادگی سے کلام کرتا ہے۔ اس کی خواہش ہوتی ہے کہ اس کی بات کو سمجھا جائے۔ اس باب میں برٹرینڈ رسل ہمارا عظیم استاد ہے۔ اس کی بات سے اتفاق نہ کرنے والا بھی اس کی تعریف کیے بنا نہیں رہ سکتا۔ وہ ہمیشہ واضح' سادہ اور بھرپور انداز میں بات کرتا ہے۔

روشن خیالی سلاست زبان کو اتنا قابلِ قدر کیوں گردانتی ہے؟ اس کا مقصد ذہن کو منور کرنا ہوتا ہے نہ کہ اسے مرعوب کرنا۔ روشن خیالی کا سچا پیروکار' حقیقی عقلیت پسند' نہ تو ترغیب دیتا ہے کہ وہ غلطی کر سکتا ہے۔ چنانچہ وہ اہم معاملات میں دوسروں کو متاثر کرنے کی بجائے ان کی آزادی کو زیادہ قابلِ قدر سمجھتا ہے۔ بلکہ وہ اعتراضات اور تنقید کی دعوت دیتا ہے۔ وہ دلیل کی دھار اور وار کو انگیخت کرنا چاہتا ہے۔ یہی بات اس کے نزدیک قابلِ قدر ہے۔ صرف یہی نہیں کہ آزادانہ تبادلۂ خیال کی مدد سے ہم صداقت کے قریب تر پہنچ سکتے ہیں بلکہ یہ عمل فی نفسہ قدر و قیمت کا حامل ہے۔ وہ آزادانہ تبادلۂ خیال کا احترام کرتا ہے چاہے اس کے نتیجے میں قائم کی جانے والی رائے اس کے نزدیک غلط ہی کیوں نہ ہو۔

روشن خیالی کے پیروکار کی دوسروں کو مائل یا قائل نہ کرنے کی ایک وجہ یہ ہے کہ اسے یہ معلوم ہے کہ صرف ریاضی اور منطق کے محدود دائرے میں ہی منطقی ثبوت پیش کرنا ممکن ہے۔ اس کو زیادہ راست انداز میں یوں بیان کیا جا سکتا ہے: ہر بات کا منطقی اثبات ممکن نہیں۔ بعض اوقات مضبوط دلائل پیش کیے جا سکتے ہیں اور ہمیشہ مختلف نظریات کا تنقیدی جائزہ لیا جا سکتا ہے۔ مگر ریاضی کے علاوہ ہماری دلائل کبھی بھی قطعیت کے حامل نہیں

ہوتے۔ ہم پر لازم ہے کہ ہم دلائل اور وجوہ کے وزن کو پرکھتے رہیں' ہمیں ہر دفعہ یہ فیصلہ کرنا پڑیگا کہ پیش کردہ مسئلہ کے حق میں یا مخالفت میں دیئے جانے والے دلائل میں کون سے زیادہ وزنی ہیں۔ چنانچہ صداقت کی تلاش اور رائے کی تشکیل میں آزادانہ فیصلے کا عنصر ہمیشہ شامل رہتا ہے۔ اور یہ آزادانہ فیصلہ ہی ہے جو انسانی رائے کو وقیع بناتا ہے۔

روشن خیالی کے فلسفے نے آزادانہ شخصی رائے کا احترام جان لاک کے فسلفے سے اخذ کیا۔ کسی شخص کا یہ خیال ہوسکتا ہے کہ یہ انگلستان اور یورپ میں برپا ہونے والی مذہبی' جنگوں اور مناقشات کا براہِ راست نتیجہ ہے۔ انہی مذہبی منافشات سے بالآخر مذہبی رواداری کے تصور نے جنم لیا جو ہرگز کوئی سلبی تصور نہیں جیسا کہ عموماً خیال کیا جاتا ہے (مثلاً آرنلڈ ٹائن بی کی یہی رائے ہے)۔ یہ محض اکتاہٹ اور بیزاری کا اظہار نہیں ہے بلکہ اس حقیقت کا اعتراف ہے کہ جبر وتشدد کے ذریعے مذہبی موافقت مسلط کرنے کی کوشش کرنا بیکار محض ہے۔ اس کے برعکس' مذہبی رواداری اس مثبت بصیرت کا نتیجہ ہے کہ بالجبر پیدا کردہ مذہبی موافقت کی کوئی وقعت نہیں۔ صرف آزادانہ طور پر قبول کردہ ایمان ہی قابلِ قدر ہے۔ یہ بصیرت ہمیں ہر مخلصانہ عقیدے کے حامل فرد' اور اس کی دیانتدارانہ رائے کے احترام پر آمادہ کرتی ہے۔ روشن خیالی کے آخری عظیم فلسفی عمانویل کانٹ کے الفاظ میں یہ بصیرت بالآخر انسان کے وقار کو تسلیم کرنے پر منتج ہوتی ہے۔

کانٹ کے الفاظ میں فرد کے وقار کے اصول سے مراد یہ فریضہ ہے کہ ہر فرد اور اس کے معتقدات کا احترام کیا جائے۔ کانٹ کے اس اصول کا مطلب وہی ہے جسے انگریزی میں بجا طور پر اصول زریں کہا جاتا ہے۔ اس نے اس اصول اور آزادی یعنی آزادی فکر کے تصور میں قریبی تعلق کو بھی جان لیا تھا۔ آزادی فکر جس کا مطالبہ مارقیس پوسا نے بادشاہ فلپ دوم سے کیا تھا۔ جبریت پسند ہونے کے باوصف سپائنوزا آزادی فکر کو غیر منفک آزادی سمجھتا تھا جس سے آمر ہمیں محروم کرنے کی کوشش تو بہت کرتے ہیں مگر وہ ایسا کرنہیں پاتے۔

میرا خیال ہے کہ ہم اس آخری نقطے پر سپائنوزا سے مکمل اتفاق نہیں کر سکتے۔ یہ بات شاید درست ہے کہ آزادی فکر کو کاملاً ختم نہیں کیا جا سکتا مگر اسے بہت حد تک دبایا جا سکتا ہے کیونکہ آزادانہ تبادلہ خیال کے بغیر حقیقی آزادی فکر ممکن نہیں۔ اپنے افکار کو تنقید کی

کسوٹی پر پرکھنے کے لئے ہم دوسروں کی مدد کے محتاج ہیں تا کہ ہم یہ جان سکیں کہ کونسے خیالات درست ہیں۔ فرد کی آزادانہ فکر کی بنیاد تنقیدی مباحثے پر ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ سیاسی آزادی کے بغیر حقیقی فکری آزادی بھی ممکن نہیں۔ چنانچہ کسی فرد کے لئے اپنی عقل کو بھرپور طور پر استعمال کرنے کے واسطے سیاسی آزادی کا ہونا لازم ہے۔

تاہم روایت کے بغیر سیاسی آزادی کا حصول ناممکن ہے: اس کے دفاع پر آمادہ رہنے کی روایت، اس کی خاطر لڑنے اور قربانی دینے کی روایت۔

بالعموم یہ بات کہی جاتی ہے کہ عقلیت پسندی روایت سے متصادم ہے۔ یہ درست ہے کہ عقلیت پسندی کو کسی بھی روایت کا تنقیدی جائزہ لینے میں باک نہیں۔ لیکن خود عقلیت پسندی بھی روایت پر مبنی ہوتی ہے: انتقادی فکر، آزادانہ مباحثہ، سادہ اور سلیس زبان اور سیاسی آزادی کی روایت۔

میں نے یہ واضح کرنے کی سعی کی ہے کہ عقلیت پسندی اور روشن خیالی سے میری مراد کیا ہے اور چونکہ میں سپینگلر اور ہیگل کے دوسرے متبعین سے اپنی لاتعلقی کا اعلان کرنا ضروری سمجھتا ہوں اس لئے مجھے یہ وضاحت کرنا پڑی ہے کہ میں ایک عقلیت پسند اور روشن خیالی کی اس متروک اور بے رواج تحریک کا مداح اور اس راہ کے چند پسماندہ مسافروں میں سے ہوں۔

آپ یہ پوچھنے میں حق بجانب ہوں گے کیا یہ تمہید بہت طویل نہیں ہو گی۔ ان سب باتوں کا ہمارے موضوع سے کیا تعلق ہے؟ آپ یہاں مغرب اور اس کے اعتقادات کے بارے میں گفتگو سننے آئے ہیں۔ مگر اس کی بجائے میں اپنے بارے میں اور اپنے اعتقادات کے متعلق بات کر رہا ہوں۔ آپ سوچ رہے ہوں گے کہ میں اور کتنی دیر تک آپ کے صبر کا امتحان لینا چاہتا ہوں۔

تاہم حقیقت یہ ہے کہ میں نفس مضمون کے متعلق بہت کچھ کہہ چکا ہوں۔ جیسا کہ میں عرض کر چکا ہوں کہ میں اس بات سے بخوبی آگاہ ہوں کہ عقلیت پسندی اور روشن خیالی کے فلسفہ کا آج کل رواج نہیں ہے اور یہ دعوی مضحکہ خیز ہو گا کہ مغرب شعوری یا غیر شعوری طور پر ان افکار پر ایمان رکھتا ہے۔ فی زمانہ اکثر دانشور ان خیالات کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں لیکن کم از کم عقلیت پسندی ایسا تصور ہے جس کے بغیر مغرب کا وجود ہی شاید ممکن

نہ ہوتا۔ مغربی تہذیب کا اس سے بڑھ کر اور کوئی امتیازی وصف نہیں کہ یہ غیر منفک انداز میں سائنس کے ساتھ پیوست ہے۔ یہ واحد تہذیب ہے جس نے فطرت کے علم کو جنم دیا ہے اور جس میں سائنس فیصلہ کن کردار کی حامل ہے۔ لیکن طبیعی علوم قبل سقراطی کلاسیکی یونانی فلاسفہ کی عقلیت پسندی کا براہِ راست نتیجہ ہیں۔

ازراہِ مہربانی مجھے غلط نہ سمجھا جائے: میرا ہرگز یہ دعویٰ نہیں ہے کہ مغربی تہذیب شعوری یا غیر شعوری طور پر عقلیت پسندی پر ایمان رکھتی ہے۔ میں مغرب کے اعتقادات پر بعدازاں مزید گفتگو کروں گا۔ اس موقع پر میں صرف اتنا کہنا چاہتا ہوں جیسا کہ میرے بہت سے پیشرو تذکرہ کر چکے ہیں، کہ تاریخی اعتبار سے ہماری مغربی تہذیب زیادہ تر اس عقلی طرز فکر کی پیداوار ہے جسے ہم نے یونانیوں سے ورثے میں پایا ہے۔ مجھے یہ بات بہت صریح معلوم ہوتی ہے کہ جب کبھی ہم مغرب...... سپینگلر کا یا ہمارا اپنا مغرب...... کا تذکرہ کرتے ہیں تو ہمارے پیشِ نظر اصلاً یہ حقیقت ہوتی ہے کہ ہماری مغربی روایت میں عقلیت کا عنصر موجود ہے۔

عقلیت پسندی کی وضاحت کرتے ہوئے میرے پیشِ نظر محض یہی نہیں کہ میں عقلیت پسندی کی مخالف مروجہ تحریکوں سے لاتعلقی کا اعلان کرنا چاہتا ہوں، بلکہ آپ کے سامنے عقلیت پسندی کی اس مہتم روایت کو پیش کرنا چاہتا ہوں جس نے فیصلہ کن انداز میں ہماری تہذیب کو متاثر کیا ہے۔ اس تہذیب کے متعلق یہاں تک بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ واحد تہذیب ہے جس میں عقلیت کی روایت نے غالب کردار ادا کیا ہے۔ بالفاظ دیگر مجھے عقلیت پسندی کا تذکرہ اس بات کی وضاحت کی خاطر کرنا پڑا ہے کہ مغرب کے ذکر سے میری مراد کیا ہے۔ بایں ہمہ مجھے عقلیت کا دفاع بھی کرنا پڑتا ہے کیونکہ اکثر و بیشتر اس کی مسخ شدہ اور غلط تصویر پیش کی جاتی ہے۔

میں شاید یہ وضاحت کر چکا ہوں کہ جب میں مغرب کا تذکرہ کرتا ہوں تو میری مراد کیا ہوتی ہے۔ لیکن میں اتنا اضافہ ضرور کروں گا کہ مغرب کا تذکرہ کرتے ہوئے میرے پیش نظر برطانیہ ہے۔ اس کی ایک وجہ تو شاید یہ ہے کہ میں وہاں رہائش پذیر ہوں لیکن میرا خیال ہے کہ اس کی بعض دوسری وجوہ بھی ہیں۔ برطانیہ وہ ملک ہے جس نے اس وقت بھی ہتھیار نہیں ڈالے تھے جب تن تنہا ہٹلر کا مقابلہ کر رہا تھا۔ اب اگر میں اس سوال کہ ''مغرب

کا اعتقاد کن باتوں پر ہے" کی طرف رجوع کروں تو بنیادی طور پر میرا رجحان ان اعتقادات کی طرف ہوگا جن پر میرے رفقا اور دیگر برطانوی عوام یقین رکھتے ہیں۔ یقیناً ان کا اعتقاد نہ عقلیت پسندی پر ہے اور نہ سائنس پر حالانکہ سائنس یونانی عقلیت پسندی کی ہی تخلیق ہے۔ اس کے برعکس اکثریت کی رائے میں عقلیت پسندی فرسودہ ہو چکی ہے اور جہاں تک سائنس کا تعلق ہے تو وہ بیشتر اہلِ مغرب کو ابتداً تو غیر مانوس دکھائی دیتی تھی لیکن ایٹم بم کے بعد وہ انہیں وحشیانہ اور غیر انسانی معلوم ہوتی ہے۔ تو پھر ہم آج کل کن باتوں پر اعتقاد رکھتے ہیں؟ اہلِ مغرب کا اعتقاد کیا ہے؟

اگر ہم اس سوال پر سنجیدگی سے غور کریں اور دیانتداری سے اس کا جواب دینے کی کوشش کریں تو غالباً ہم میں سے اکثریت کو اعتراف کرنا پڑے گا کہ ہم وثوق سے یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہم کن باتوں پر اعتقاد رکھتے ہیں؟ ہماری اکثریت اس حقیقت کو جان چکی ہے کہ ہم سب کبھی نہ کبھی کس نہ کسی جھوٹے پیغمبر پر اور اس کے ذریعے کسی جعلی خدا پر ایمان کے مرتکب ہوئے ہیں۔ سبھی کو اپنے عقائد میں طوفانی تغیرات سے گزرنا پڑا ہے۔ اور وہ معدودے چند لوگ جو ان طوفانی تغیرات میں اپنے عقائد پر ثابت قدم رہے یہ اعتراف کریں گے کہ آج کل یہ جاننا آسان نہیں کہ وہ کونسی باتیں ہیں جن پر اہلِ مغرب کا اعتقاد ہو سکتا ہے؟ میری یہ آرا شاید بہت زیادہ منفی دکھائی دیں۔ میں ایسے بہت سے نیک نیت لوگوں کو جانتا ہوں جن کے خیال میں مغرب کی ناکامی یہ ہے کہ اس کے پاس یک جا کرنے والا تصور کوئی متفقہ اعتقاد نہیں ہے۔ جسے ہم فخر کے ساتھ مشرق کے اشتراکی مذہب کے مقابلے میں پیش کر سکیں۔ یہ مقبول عام تصور قابلِ فہم ضرور ہے مگر میری رائے میں بالکل غلط ہے۔

ہمیں اس بات پر فخر کرنا چاہئے کہ ہماری پاس کوئی ایک نظریہ نہیں بلکہ متعدد نظریات ہیں جن میں اچھے بھی ہیں اور برے بھی' نیز یہ بھی کہ نہ ہمارا کوئی واحد عقیدہ ہے اور نہ ایک مذہب بلکہ متعدد برے اور بھلے عقائد و مذاہب ہیں۔ ہمارا تنوعی کا متحمل ہونا ہی مغرب کے تہذیبی استحکام کا مظہر ہے۔ مغرب کا کسی ایک تصور' عقیدے اور مذہب پر متفق ہونا مغرب کے خاتمے کے مترادف ہوگا۔ یعنی ایک کلیت پسندانہ تصور کے مقابلے میں پر ہزیمت قبول کرنے کا اعلان ہوگا۔

بہت عرصہ نہیں گزرا کہ مسٹر میکملن سے جو فی الوقت برطانیہ کے وزیراعظم ہیں مگر

اس وقت ابھی وزیر خارجہ تھے' خروشچیف نے یہ پوچھا تھا کہ ہم اہلِ مغرب کا اعتقاد کس چیز پر ہے۔ اس کا جواب یہ تھا عیسائیت پر۔ تاریخی نقطۂ نظر سے میکملن سے اختلاف کرنا ممکن نہیں۔ یونانی عقلیت پسندی کے علاوہ مغرب کے افکار کو عیسائیت اور مسیحی دنیا میں برپا ہونے والے طویل مناقشات و محاربات سے زیادہ کسی اور چیز نے متاثر نہیں کیا۔

بایں ہمہ میرے خیال میں میکملن کا جواب غلط تھا۔ یقیناً ہمارے درمیان ایسے لوگ موجود ہیں جو اچھے عیسائی ہیں مگر کیا کوئی ایسا ملک' کوئی ایسی حکومت' کوئی ایسی پالیسی بھی ہے جسے دیانتداری اور سنجیدگی سے مسیحی کہا جا سکے؟ کیا ایسی پالیسی ممکن ہے؟ کیا کلیسائی اور سیکولر قوتوں کے مابین طویل کش مکش اور دینوی اقتدار پر کلیسائی دعوے کی شکست ان تاریخی حقائق میں سے نہیں جنہوں نے مغرب کی روایات کو بے پناہ متاثر کیا ہے۔ کیا عیسائیت بذات خود کوئی واحد اور متمیز تصور ہے؟ کیا عیسائیت کی متعدد متبائن تعبیرات موجود نہیں ہیں؟

ان تمام سوالات سے اہم تر شاید وہ جواب تھا جو کارل مارکس کے بعد ہر مارکسٹ کی مانند خروشچیف کے پاس بھی موجود تھا۔ ہر کمیونسٹ جواباً کہے گا ''تم ہرگز عیسائی نہیں ہو''، ''تم صرف نام کے عیسائی ہو' سچے عیسائی تو ہم ہیں جو اپنے آپ کو عیسائی نہیں بلکہ کمیونسٹ کہتے ہیں کیونکہ تم خدائے زروسیم کی پرستش کرتے ہو جبکہ ہم پسے ہوئے، مشقت کے مارے، زیر بار لوگوں کی خاطر نبرد آزما رہتے ہیں''۔

یہ محض اتفاق نہیں کہ ایسے جوابات ہمیشہ سچے عیسائیوں کو متاثر کرتے ہیں اور مغرب میں ہمیشہ مسیحی کمیونسٹ موجود رہے ہیں اور ہیں۔ میں بریڈفورڈ کے بشپ کے دیانتدار ایقان پر شک نہیں کرتا جب 1942 میں اس نے ہمارے مغربی معاشرے کو شیطان کا کارنامہ قرار دیتے ہوئے مسیحی مذہب کے تمام سچے پیروکاروں پر زور دیا تھا کہ وہ مغربی تہذیب کی تباہی اور اشتراکیت کی فتح کے لئے کمربستہ ہو جائیں۔ اگرچہ خروشچیف کے زمانے ہی سے سٹالن اور اس کے جلادوں کی شیطانیت کا کمیونسٹ خود ہی اعتراف کر رہے ہیں بلکہ اس سے بھی بڑھ کر کچھ عرصے تک تو سٹالن کو شیطان قرار دینا پارٹی لائن کا جزو لاینفک رہا ہے۔ تاہم ایسے مخلص مسیحی بھی پائے جاتے ہیں جو ابھی تک بریڈفورڈ کے سابق بشپ کے انداز میں ہی سوچتے ہیں۔ میں نہیں سمجھتا کہ ہم میکملن کی طرح اپنے مقدمے کی

بنیاد مسیحیت پر استوار کر سکتے ہیں۔ ہمارا معاشرہ ہرگز بھی مسیحی معاشرہ نہیں ہے جیسا کہ یہ عقلیت پسند معاشرہ بھی نہیں ہے۔

یہ سب باتیں قابلِ فہم ہیں۔ عیسائی مذہب ہم سے فکروعمل کے جس اخلاص کا مطالبہ کرتا ہے وہ صرف ولیوں ہی کا خاصہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عیسائیت کی روح سے مامور معاشرہ تشکیل دینے کی تمام کوششیں ناکامی سے دوچار ہوئی ہیں۔ ایسی تمام کاوشوں کا ناگزیر نتیجہ عدم رواداری اور جنونیت ہے۔ صرف روم اور سپین ہی اس انجام کی داستان نہیں سناتے بلکہ جنیوا' زیورخ اور متعدد امریکی مسیحی اشتراکی تجربات کی ناکامی بھی اسی کہانی کے مختلف ابواب ہیں۔ مارکسی اشتراکیت جنت ارضی کے قیام کی خاطر کی جانے والی ان تمام کوششوں کی سب سے المناک مثال ہے۔ یہ تجربہ ہمیں یہ سبق دیتا ہے کہ جو لوگ جنت ارضی کے قیام کے زعم مبتلا ہوتے ہیں وہ کس قدر جلد زمین کو جہنم بنا دیتے ہیں۔

یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ مسیحیت کا تصور نہیں جو جودہشت اور انسانیت سوزی کی راہ دکھاتا ہے۔ بلکہ اس کا سبب واحد متحد الخیال اور بلاشرکت غیرے اعتقاد کا تصور ہے۔ چونکہ میں اپنے آپ کو عقلیت پسند کہتا ہوں اس لئے مجھ پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ میں یہ بھی واضح کردو کہ عقلیت پسندی کی دہشت گردی اور روبس پٹر کا مذہب عقل عیسائیوں، مسلمانوں اور یہودیوں کی جنونیت سے بھی بدتر تھا۔ ایک حقیقی مبنی بر عقل سماجی نظام اتنا ہی ناممکن ہے جتنا کہ حقیقی مسیحی نظام، اور ہر ناممکن کے حصول کی کوشش ایسے ہی نفرت انگیز مظالم کا باعث بنتی ہے۔ روبس پئر کے دورظلم کی یہی ایک خوبی ہے کہ وہ زیادہ دیر قائم نہیں رہا۔

وہ نیک نیت جوشیلے لوگ جو یورپ کو کسی ایک نظریہ کے تحت متحد کرنے کی خواہش رکھتے ہیں اور اس کی ضرورت محسوس کرتے ہیں' اس بات سے آگاہ نہیں ہیں کہ وہ کیا کر رہے ہیں۔ وہ اس حقیقت سے بے خبر ہیں کہ وہ آگ سے کھیل رہے ہیں یعنی ایک کلیت پسندانہ تصور انہیں اپنی جانب کھینچ رہا ہے۔

ہرگز نہیں' نظریہ کی وحدانیت نہیں بلکہ یہ تصورات کا تنوع اور نظریات کی کثرت ہے جس پر مغرب بجا طور پر فخر کرسکتا ہے اب ہم اپنے سوال ''مغرب کا کن باتوں پر اعتقاد ہے؟'' کا ابتدائی جواب دے سکتے ہیں کیونکہ ہم اس پر فخر کر سکتے ہیں کہ ہم اہلِ مغرب متعدد

اور مختلف باتوں پر ایمان رکھتے ہیں جن میں کچھ صحیح ہیں کچھ غلط' کچھ باتیں اچھی ہیں کچھ بری۔

پس میرا اولین اور ابتدائی جواب ایک معمولی سی حقیقت کو بیان کرتا ہے کہ ہم بہت سی چیزوں پر یقین رکھتے ہیں۔لیکن یہ عام سی حقیقت اہم ترین ہے۔

بلاشبہ بہت سے لوگ اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ مغرب میں اختلاف رائے کو برداشت کیا جاتا ہے۔مثلاً برنارڈ شانے بارہا اس خیال کو بیان کیا ہے کہ ہمارا عہد اور ہماری تہذیب اتنے ہی عدم رواداری ہیں جتنا کہ کوئی اور تمدن۔ اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ہمارے توہمات اور عقائد کا صرف مافیہ تبدیل ہوا ہے یعنی مذہبی عقیدے کی جگہ سائنسی عقیدے نے لے لی ہے اور جو کوئی اس سائنسی عقیدے کی مخالفت کی جرات کریگا اسے ماضی میں برونو کی طرح آج بھی زندہ جلا دیا جائے گا۔

اگرچہ برنارڈ شانے بساط بھر اپنی آرا کے ذریعے اپنے ہم عصروں کو چونکانے کی کوشش کی لیکن انہوں نے اس کے بارے میں رواداری کا مظاہرہ کیا۔ یہ کہنا بھی درست نہیں ہو گا کہ اس کی باتوں کو سنجیدہ غور وفکر کے قابل نہیں سمجھا گیا' یا اس کی آزادی محض درباری مسخرے کی آزادی تھی۔ اس کے برعکس اگرچہ اس نے اپنے ہم عصروں کی تفریح طبع کا سامان مہیا کیا لیکن بہت سے لوگ اس کو سنجیدہ مفکر سمجھتے تھے بالخصوص مغرب کی عدم رواداری والی رائے کے اثرات بہت زیادہ تھے۔ مجھے اس بات پر شک نہیں کہ برنارڈ شا کے اثرات برونو کی نسبت کہیں زیادہ تھے تاہم نوے سال کی عمر میں اس کا انتقال نذر آتش کئے جانے سے نہیں بلکہ کولہے کی ہڈی ٹوٹنے کی وجہ سے ہوا تھا۔

چنانچہ میری رائے میں ہمارے سوال کا میرا یہ ابتدائی سا جواب قبول کر لیا جائے تاکہ میں ان متعدد باتوں کی طرف اپنی توجہ مبذول کر سکوں جن پر مغرب کے طول وعرض میں لوگوں کا ایمان ہے۔

ان میں بہت سی اچھی اور بہت سے بری باتیں ہیں جیسا کہ کم از کم مجھے دکھائی دیتا ہے۔ اور چونکہ میں اچھی باتوں کا تذکرہ زیادہ تفصیل سے کرنا چاہتا ہوں اس لئے میں بری باتوں کو راستے سے ہٹانا ضروری خیال کرتا ہوں۔

ہمارے مغرب میں بہت سے جھوٹے پیغمبر اور بہت سے جعلی خدا بنائے جاتے

ہیں۔ ایسے افراد بھی ہیں جو طاقت پر اور دوسروں کو غلام بنانے پر ایمان رکھتے ہیں۔ ایسے بھی ہیں جو تاریخی لزوم پر' اور تاریخ کے ایسے قانون پر یقین رکھتے ہیں جسے ہم جان سکتے ہیں اور جو مستقبل کی پیش بینی کرنے اور بروقت تاریخ کی بارات میں شامل ہونے میں ہماری مدد کرسکتا ہے۔ یہاں ترقی کے پیغمبر بھی پائے جاتے ہیں اور رجعت کے بھی اور ان سب کو وفادار پیروکار بھی میسر آ جاتے ہیں۔ ایسے پیغمبر اور ان کے معتقدین بھی ہیں جن کا کامیابی اور کارکردگی کی دیویوں پر ایمان ہے۔ ہر قیمت پر پیداوار کی افزائش، معاشی معجزے اور فطرت پر انسانی غلبہ پر ایمان رکھنے والے بھی موجود ہیں۔ لیکن دانشوروں پر جن کے اثرات سب سے بڑھ کر ہیں ان کا تعلق یاسیت کے گریہ کناں پیغمبروں کے گروہ سے ہے۔

آج کل تو ایسا دکھائی دیتا ہے کہ تمام عصری مفکرین...... کم از کم جنہیں اپنی اچھی شہرت عزیز ہے۔ اس ایک نقطے پر متفق ہیں: ہم ایک منحوس زمانے میں' جو یقیناً مجرمانہ یا شاید بدترین دور ہے' زندگی بسر کر رہے ہیں۔ ہم ایک اتھاہ کھائی کے کنارے پر چل رہے ہیں اور یہ ہماری شامت اعمال یا شاید گناہ ازلی ہے کہ جس نے ہمیں اس حال کو پہنچایا ہے۔ برٹرینڈرسل (جس کا میں بہت احترام کرتا ہوں) کہتا ہے کہ ہم چالاک بلکہ کچھ زیادہ ہی چالاک ہو گئے ہیں مگر اخلاقی اعتبار سے بالکل ناکارہ ہیں۔ یہ ہماری بدقسمتی ہے کہ ہمارے اخلاقی شعور کی نسبت ہماری ذہانت نے زیادہ تیزی سے ترقی کی ہے۔ چنانچہ ایٹم بم اور ہائڈروجن بم بنانے میں میں تو ہم نے بڑی ذہانت کا ثبوت دیا لیکن ایک عالمی ریاست کے قیام کی خاطر اخلاقی بلوغت کا مظاہرہ نہیں کیا حالانکہ ایک عالمی ریاست ہی ہمیں گیر تباہ کن جنگ سے ہمیں محفوظ رکھ سکتی ہے۔

مجھے یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ میں اپنے عہد کے اس فیشن ایبل قنوطی تصور کو بالکل غلط سمجھتا ہوں۔ میرے خیال میں یہ ایک خطرناک فیشن ہے۔ میں یقیناً ایک عالمی ریاست یا ریاستوں کے عالمی وفاق کے خلاف بات نہیں کرنا چاہتا لیکن میرے خیال میں اقوام متحدہ کی کسی ناکامی کا الزام ان اقوام کے شہریوں کی اخلاقی کمزوری پر عائد کرنا صحیح نہیں۔ اس کے برعکس میرا پختہ یقین ہے مغرب کا تقریباً ہر فرد زمین پر قیام امن کی خاطر ہر ممکن قربانی دینے پر آمادہ ہوگا بشرطیکہ ہمیں یہ معلوم ہوا کہ ہماری قربانی ہمارے مقصد کو پورا کرنے میں کس طرح ممدومعاون ہوگی۔ مجھے ذاتی طور پر توقع ہے کہ چند ایسے افراد بھی پائے جاتے

ہیں جو بآسانی اپنی جانیں قربان کرنے پر آمادہ نہیں ہوں گے چاہے ان کی قربانی سے بنی نوع انسان کو امن کی ضمانت ملتی ہو۔ میں اس بات سے بھی انکار نہیں کرنا چاہتا کہ کچھ ایسے بھی ہوں گے جو جانیں قربان کرنے پر قطعاً آمادہ نہیں ہوں گے لیکن میرا دعویٰ ہے کہ وہ مقابلتاً خال خال ہیں۔ ہم یقیناً امن کے طالب ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ ہم ہر قیمت پر امن کے خواہاں ہیں۔

میں یہ ارادہ نہیں رکھتا کہ میں اس گفتگو کو ایٹمی ہتھیاروں کے مسئلے کی نذر کر دوں۔ ان سوالات پر برطانیہ میں بہت کم گفتگو ہوتی ہے۔ اگرچہ ہر شخص برٹرینڈ رسل سے محبت اور اس کا احترام کرتا ہے لیکن اسے بھی ان موضوعات پر لوگوں کو سنجیدہ بحث پر آمادہ کرنے میں کامیابی نہیں ہوئی۔ مثلاً میرے شاگردوں نے اس موضوع پر خطاب کرنے کی دعوت دی اور اس کا شاندار استقبال کیا گیا۔ وہ رسل کے بارے میں بہت پر جوش تھے۔ انہوں نے اس کی گفتگو کو بڑے شوق سے سنا، بحث کے دوران میں انہوں نے سوالات بھی پوچھے لیکن جہاں تک مجھے معلوم ہے انہوں نے پھر کبھی اس موضوع پر گفتگو نہیں کی۔ میرے سیمینار میں جہاں طبعی فلسفہ سے لے کر سیاسی اخلاقیات تک ہر قابلِ ذکر موضوع پر انتہائی آزادانہ گفتگو ہو سکتی ہے کبھی کسی طالب علم نے رسل کے متذکرہ بالا مسئلے پر کوئی بات نہیں کی۔ مجھے احساس ہے کہ براعظم کی صورت حال بالکل مختلف ہے۔ آپ کے لئے یہ امر دلچسپی کا باعث ہوگا کہ میں نے آج سے آٹھ سال قبل (1950 میں) ریاست ہائے متحدہ میں پہلی دفعہ برٹرینڈ رسل کے دلائل اس جوہری طبیعیات دان کی زبانی سنے تھے جس نے ایٹم بم بنانے کا فیصلہ کروانے میں سب سے زیادہ کردار ادا کیا تھا۔ اس کا نقطۂ نظر تھا: ایٹمی جنگ کا خطرہ مول لینے کی بجائے (آزادی کی دشمن قوتوں کی) اطاعت قبول کر لینا بہتر ہے۔ یہ امر مسلم ہے کہ اس طرح سرنگوں ہو کر انسانیت کو بدترین حالات میں زندہ رہنا پڑے گا لیکن اس کا خیال تھا کہ کسی وقت آزادی کا دوبارہ حصول ممکن ہوگا۔ جب کہ ایٹمی جنگ سے تو ہر چیز کا خاتمہ ہو جائے گا۔ دوسرے لوگوں نے بھی اسی خیال کو اس انداز میں بیان کیا ہے: ایٹمی جنگ میں مارے جانے سے روسی آمریت کے زیرِ سایہ زندہ رہنا بہتر اور قابلِ ستائش ہے۔

اس رائے کا احترام کرنے کے باوصف میرا خیال ہے کہ متبادل کو غلط انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ یہ اس بنا پر غلط ہے کہ اس میں اس امکان کو پیشِ نظر نہیں رکھا گیا کہ

سرنگوں ہوئے بغیر بھی ایٹمی جنگ سے بچنا ممکن ہے۔ ہم اس بات کا علم نہیں رکھتے کہ ایٹمی جنگ ناگزیر ہے اور فی الحقیقت ہم یہ جان بھی نہیں سکتے۔ نہ ہمیں یہ پتہ ہے کہ آیا سرنگوں ہونے کا نتیجہ ایٹمی جنگ کی صورت میں نکلے گا یا نہیں۔ پس ہمارے سامنے درست چارہ کار یہ ہے کیا ایٹمی جنگ کے امکان یا احتمال کو گھٹانے کی خاطر ہمیں سرنگوں ہو جانا چاہیے یا بشرطِ ضرورت ہمیں ہر طریقے سے اپنا دفاع کرنا چاہیے؟ یہ متبادل بھی ایک بہت مشکل فیصلے کا تقاضا کرتا ہے۔لیکن یہ بہرحال فریق امن اور فریق جنگ میں سے کسی کا انتخاب نہیں ہے۔ بلکہ یہ فیصلہ ہے ایسے فریقین کے مابین جن میں سے ایک یہ سمجھتا ہے کہ وہ کافی درستگی کے ساتھ ایٹمی جنگ کے احتمالات کو شمار کرسکتا ہے اور اس کے خیال میں یہ خطرہ اتنا سنگین ہے کہ اس کے مقابلے میں سرنگوں ہو جانا بہتر ہے جبکہ دوسری طرف ایسا فریق ہے جو امن کا خواہاں ہے لیکن اسے یہ بھی پتہ ہے کہ خطرات مول لئے بغیر آزادی کا دفاع ممکن نہیں۔ چرچل نے انتہائی مایوس کن صورتِ حال میں بھی ہٹلر کے سامنے ہتھیار نہیں ڈالے تھے اور اس وقت بھی کسی شخص نے ہتھیار ڈالنے کا نہیں سوچا تھا جب ہٹلر نے اپنے وی (v) ہتھیاروں کا اعلان کیا تھا حالانکہ باخبر لوگوں کو بجا طور پر یہ خوف تھا کہ اس کا اشارہ ایٹمی ہتھیاروں کی جانب ہی تھا۔ اور سوئٹزر لینڈ جیسا چھوٹا سا ملک اپنی واضح فوکی کمزور کے علی الرغم دوران جنگ اپنی مصمم غیر جانبداری کی بنا پر ہٹلر کو دور رکھنے میں کامیاب رہا تھا۔

میں یہاں یہ واضح کرنا چاہتا ہوں کہ اس مباحثہ کے دونوں فریقے جنگ کے خلاف ہیں۔ وہ اس بات پر بھی متفق ہیں کہ وہ غیر مشروط طور پر جنگ کی مخالفت نہیں کرتے اور دونوں نہ صرف امن بلکہ آزادی پر بھی یقین رکھتے ہیں۔

یہ باتیں فریقین کے مابین مشترک ہیں۔ اخلاف اس سوال پر شروع ہوتا ہے۔ کیا ہمیں احتمال کے درجات کو شمار کرنا اور ان پر انحصار کرنا چاہیے یا ہمیں اپنی روایت کی پیروی کرنی چاہیے؟

یہاں عقلیت پسندی اور روایت کے مابین تصادم دکھائی دیتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عقلیت پسندی کا فیصلہ اطاعت کے حق میں ہے جبکہ آزادی کی روایت اس کے خلاف ہے۔

میں نے اپنا تعارف ایک عقلیت پسند کے طور پر کروایا ہے جو برٹرینڈ رسل کا بھی

بہت بڑا مداح ہے۔لیکن میں اس مناقشے میں عقلیت پسندی کی بجائے روایت کو ترجیح دوں گا۔ میں نہیں سمجھتا کہ اس طرح کے سوالات کے متعلق ہم احتمال کے درجات کو شمار کر سکتے ہیں۔ ہم علم کلی کے مالک نہیں ہیں۔ ہمارا علم بہت قلیل ہے اور ہمہ دانی کا دعوی ہمیں زیب نہیں دیتا۔ چونکہ میں عقلیت پسند ہوں اس لئے میں اس بات پر یقین رکھتا ہوں کہ عقلیت پسندی کی بھی تحدیدات ہیں، حقیقت یہ ہے کہ عقلیت پسندی روایت کے بغیر ممکن نہیں۔

میں ان نزاعات میں الجھنے سے بچنا چاہتا ہوں جو پہلے ہی بہت سے تلخ الفاظ استعمال کا سبب بن چکے ہیں۔لیکن یہ بتائے بغیر بھی چارہ نہیں کہ میں کہاں کھڑا ہوں۔ میرے خیال میں یہاں میرا یہ کام نہیں کہ میں اپنے موقف کا دفاع کروں۔ میں آرا کے اختلاف کا تجزیہ کر کے یہ معلوم کرنا چاہتا ہوں کہ فریقین کے مابین مشترک کیا ہے کیونکہ اس طرح ہم یہ جان سکتے ہیں کہ مغرب کا کس بات پر اعتقاد ہے۔

ہمارے اصل سوال ''مغرب کا اعتقاد کیا ہے؟'' کی طرف رجوع کرتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ متعدد درست جوابات میں اہم ترین یہ ہے کہ ہم مطلق العنانیت، استبداد اور جبر سے نفرت کرتے ہیں اور ان کے خلاف برسرپیکار ہونے پر یقین رکھتے ہیں۔ ہم جنگ اور بلیک میلنگ کے خلاف ہیں بالخصوص جنگ کی دھمکی دے کر بلیک میل کرنا۔ایٹم بم کی ایجاد ہماری رائے میں ایک اندوہناک سانحہ ہے۔ ہم امن کے خواہاں ہیں اور یقین رکھتے ہیں کہ اس منزل کا حصول ممکن ہے۔ ہم سب آزادی پر ایمان رکھتے ہیں کیونکہ آزادی ہی زندگی کے شایانِ شان ہے۔مگر ہماری راہیں اس سوال پر جد ہو جاتی ہیں یکہ آیا بلیک میلنگ کے سامنے جھک جانا اور آزادی کی قیمت پر حصول امن کی کوشش کرنا صحیح ہے یا نہیں۔

دونوں گروہوں کے درمیان جس اختلاف کا میں نے تذکرہ کیا ہے اس اختلاف کی بہ نسبت مجھے یہ حقیقت زیادہ اہم معلوم ہوتی ہے کہ ہم اہلِ مغرب کا آزادی اور امن پر یقین ہے اور ہم ان دونوں کے لئے بڑی سے بڑی قربانی دینے پر آمادہ ہیں۔ میرے خیال میں یہی وہ حقیقت ہے جس کی بان پر میں آپ کے سامنے اپنے عہد کی بڑی امید افزا تصویر پیش کر رہا ہوں۔ یہ تصور اتنی رجائی ہے کہ میں اسے آپ کے سامنے پیش کرتے ہوئے ڈر رہا ہوں کہ کہیں میں آپ کا اعتبار ہی نہ کھو بیٹھوں۔ میرا مقدمہ یہ ہے:

میں یہ بات پورے وثوق سے کہتا ہوں کہ سب باتوں کے علی الرغم، تاریخی طور پر ہمیں جتنے ادوار کا علم ہے، ہمارا دوان سب میں بہترین ہے اور ہم مغرب میں جس قسم کے معاشرے میں زندگی بسر کر رہیں ہے وہ اپنی تمام کوتاہیوں کے باوصف آج تک پائے جانے والے تمام معاشروں میں بہترین ہے۔

ایسا کہتے ہوئے میرے ذہن مس صرف ہماری مادی دولت ہی نہیں حالانکہ یہ بھی بہت اہم ہے۔ کیونکہ دوسری جنگ عظیم کے بعد قلیل مدت میں شمالی اور مغربی یورپ سے افلاس تقریباً ناپید ہو چکا ہے جب کہ میرے نوجوانی کے ایام میں اور دونوں جنگوں کے درمیانی وقفے میں افلاس، بالخصوص بیروزگاری کے نتیجہ میں ایک اہم معاشرتی مسئلہ تھا۔ غربت کے خاتمے (بدقسمتی سے صرف مغرب میں ایسا ہو چکا ہے) کے کئی اسباب ہیں جن میں پیداوار میں اضافہ سب سے اہم ہوسکتا ہے۔ میں یہاں تین اسباب کی جانب اشارہ کرنا چاہوں گا جو مسئلہ زیرِ بحث کے لئے بہت اہم ہیں۔ ان سے بڑی وضاحت سے ظاہر ہوتا ہے کہ مغرب کا اعتقاد کن باتوں پر ہے۔

(1) ہمارے عہد نے اس بات کو ایمان کا ایک رکن بلکہ ایک بدیہی اخلاقی اصول کا درجہ دیا ہے کہ کوئی فرد بھوکا نہیں رہنا چاہیئے گا بشرطیکہ سب کے لئے کافی خوراک موجود ہو۔ اور ہمارا عزم ہے کہ غربت کے خلاف جنگ کو محض بخت و اتفاق پر نہیں چھوڑا جا سکتا بلکہ یہ سب لوگوں کا بنیادی فریضہ متصور ہوگا بالخصوص ان لوگوں کا جو خوش حال ہیں۔

(2) ہمارے عہد کا اس اصول پر ایمان ہے کہ ہر شخص کو زندگی میں بہترین مواقع (مساوی مواقع) فراہم کئے جائیں۔ روشن خیالی کے دور کی مانند ہمارا عہد بھی علم کے ذریعے آزادی کے حصول پر، اور پیسٹالوزی کی مانند، عسرت کے خلاف علم کی مدد سے جدوجہد پر یقین رکھتا ہے۔ چنانچہ بجا طور پر اس کا ایمان ہے کہ ضروری صلاحیتوں کے حامل ہر شخص کو اعلی تعلیم کے مواقع میسر آنے چاہئیں۔

(3) ہمارے عہد نے عوام میں نئی ضروریات اور مال و متاع کی امنگ کو انگیخت کیا ہے۔ یقیناً یہ ایک خطرناک پیش رفت ہے لیکن اس کے بغیر عام افلاس سے چھٹکارا ممکن نہیں۔ اٹھاویں اور انیسویں صدی کے مصلحین قبل ازین اس حقیقت آگاہ ہو چکے تھے۔ انہوں نے یہ بھانپ لیا تھا کہ غربت کے مسئلہ کا حل غریب کی فعال مدد کے بغیر ممکن

نہیں۔ اور ان کی فعال مدد حاصل کرنے سے قبل ان میں اپنے حالات کو بہتر بنانے کی امنگ اور ارادے کا بیدار کیا جانا لازم ہے اس بصیرت کا واضح اظہار سب سے پہلے اظہار کلوئن کے بشپ جارج برکلے نے کیا تھا۔ (یہ ان صداقتوں میں سے ایک ہے جسے مارکسزم نے اپنا لیا تھا اور اس میں اتنی مبالغہ آرائی کی کہ اسے پہچاننا ہی مشکل ہو گیا)۔

عوام کے ایمان کے ان تین ارکان ...... افلاس کے خلاف جدوجہد، سب کے لئے تعلیم، ضروریات سے آگاہی اور طلب میں اضافہ...... کے بعض ایسے نتائج برآمد ہوئے ہیں جن کی قدر و قیمت بڑی مشکوک ہے۔ افلاس کے خلاف جدوجہد نے بعض ممالک میں فلاحی ریاستوں کو اپنی ہیبت ناک افسر شاہی سمیت جنم دیا ہے۔ جو مثلاً ہسپتالوں بلکہ تمام تر شعبہ طب کو لپیٹ میں لئے ہوئے ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ فلاح و بہبود کی خاطر خرچ کی جانے والی رقم کا بہت معمولی حصہ واقعتاً ضرورت مندوں کے کام آتا ہے۔

اگرچہ ہم فلاحی ریاست پر تنقید کرتے ہیں اور ہمارا رویہ انتقادی ہونا بھی چاہیے لیکن ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ اس کی ابتدا ایک بہت ہمدردانہ اور قابل تعریف اخلاقی جذبے سے ہوتی ہے اور جو معاشرہ افلاس کے خلاف جدوجہد میں عظیم مادی قربانیاں دینے کا حوصلہ رکھتا ہو وہ اس جذبے کے اخلاص پر مہر تصدیق ثبت کر دیتا ہے۔

اسی معاشرے کو اپنے تصورات کو روبہ عمل لانے کا حق پہنچتا ہے جو اپنے اخلاقی تصورات کی خاطر بڑی سے بڑی قربانی دینے پر آمادہ ہو۔ لہٰذا فلاحی ریاست پر ہماری تنقید کا یہ مقصد ہونا چاہئے کہ ان تصورات کو عملی جامہ پہنانے کے لئے بہتر ذرائع کی نشان دہی کی جائے۔

یکساں مواقع' اور اعلیٰ تعلیم تک سب کی یکساں رسائی کے تصور نے بھی بعض ممالک میں ایسے ہی ناپسندیدہ نتائج کو جنم دیا ہے۔ میری نسل کے ایک نادار طالب علم کے لئے علم حاصل کرنے کی کاوش ایک طرح کی مہم جوئی تھی جو نفی ذات اور قربانی کا تقاضا کرتی تھی اور اس طرح حاصل کئے گئے علم کو منفرد قدر و قیمت کا حامل بنا دیتی تھی۔ مجھے اندیشہ ہے کہ یہ رویہ اب روبہ زوال ہے۔ تعلیم کے اس نئے حق نے ایک مختلف رویے کو جنم دیا ہے۔ اسے مسلمہ پیدائشی حق سمجھا جاتا ہے جو ہمیں کسی قربانی کے بغیر ملنا چاہئے۔ اور جو چیز بطور حق دستیاب ہو ہم اس کی کم ہی قدر کرتے ہیں۔ طالب علم کے لئے تعلیم کو تحفہ بنا کر معاشرے

نے اسے اے بے مثال تجربے سے محروم کر دیا ہے۔

ان دو نکات پر میرے تبصروں سے آپ ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ میری رجائیت کا یہ مطلب نہیں کہ میرے نزدیک وہ تمام حل بھی قابل تعریف ہیں جو ہم نے دریافت کئے ہیں تاہم میں ان محرکات کی قدر کرتا ہوں جو انہیں آزمانے میں پیش نظر تھے۔ مروجہ قنوطیت کا طریقہ ہے کہ وہ ان محرکات کو منافقانہ اور خودغرضانہ قرار دے کر رد کر دیتی ہے۔ قنوطیت زدہ ایک بات فراموش کر دیتے ہیں کہ اخلاقی اعتبار سے منافق شخص بھی ان اصولوں کا ڈھونگ رچا کر یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ ان اقدار کی اخلاقی برتری پر یقین رکھتا ہے۔ یہاں تک کہ ہمارے بڑے بڑے آمروں کو بھی یہ کہنا پڑا کہ وہ آزادی، امن اور انصاف پر ایمان رکھتے تھے۔ ان کی منافقت میں ان اقدار کا غیر شعور اور غیر ارادی اعتراف مضمر تھا جو ان پر ایمان رکھنے والے عوام کو غیر ارادی خراج تحسین تھا۔

اب میں اپنے تیسرے نقطے کی طرف متوجہ ہوتا ہوں یعنی عوام کی مادی طلب میں اضافہ۔ اس کا نقصان بہت واضح ہے کیونکہ یہ تصور آزادی کے ایک دوسرے آدرش سے متصادم ہے: مادی خواہشات سے نجات اور نفی ذات کے ذریعے شخصی آزادی کے یونانی اور مسیحی آدرش۔

اس بات سے قطع نظر مادی مطالبات میں اضافہ متعدد ناپسندیدہ نتائج کا حامل ہے۔ مثلاً جو کچھ حاصل ہو چکا ہے اس سے لطف اندوز ہونے کی بجائے دوسروں کے ساتھ مسابقت اور ان سے آگے نکلنے کی خواہش میں مبتلا ہونا۔ اس نے اطمینان کی بجائے بے اطمینانی اور حسد کو فروغ دیا ہے۔ لیکن اس صورت حال میں یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہئے کہ ہم ایک نئے عہد کی دہلیز پر کھڑے ہیں اور (نئی اقدار اور رویوں کو) سیکھنے میں وقت درکار ہوتا ہے۔ عوام میں یہ نئی نئی پیدا شدہ معاشی خواہش شاید اخلاقی اعتبار سے بہت قابلِ تعریف نہ ہو اور یقیناً بہت خوش کن بھی نہیں ہے لیکن انفرادی کوشش کے ذریعے غربت پر غلبہ پانے کا بہرحال یہی ایک طریقہ ہے۔ نیز یہ عمومی معاشی خواہش فلاحی ریاست کے ایک اور بہت قابلِ اعتراض پہلو سے نبرد آزمائی کا نہایت حوصلہ افزا طریقہ ہے: افسر شاہی کا پھیلاؤ اور اس کا افراد پر روز افزوں تسلط۔ صرف انفرادی معاشی امنگ ہی غربت کو اتنا شاذ بنا سکتی ہے کہ غربت کے خلاف جنگ کو ریاست کا بنیادی مقصد بنانا بیہودہ بات بن

جائے۔ اعلیٰ معیار زندگی ہی افلاس کو ایک نادر و کمیاب مظہر بنا کر غربت کے قدیمی مسئلے کو یوں حل کر سکتا ہے کہ پھر محدود سی سماجی کاوش اس مسئلے سے عہدہ برا ہونے کے لئے کافی ہو گی اور یوں ہم وافر اور بااختیار افسر شاہی کے خطرے سے محفوظ رہ سکتے ہیں۔

ان ملاحظات کی روشنی میں ہمارے مغربی معاشی نظام کا مؤثر ہونا مجھے زیادہ اہمیت کا حامل دکھائی دیتا ہے: اگر ہمیں افلاس کو ایک نادر استثنا بنانے میں کامیابی نہ ہوئی تو ہماری آزادی فلاحی ریاست کی افسر شاہی کے ہاتھوں بڑی آسانی سے چھن سکتی ہے۔ تاہم میں اس نظریے پر بحث کو ضروری سمجھتا ہوں جسے بار بار مختلف صورتوں میں دہرایا جاتا ہے۔ میری مراد اس نظریے سے ہے کہ مغربی اور مشرقی (اشتراکی) معاشی نظاموں کے مابین حتمی فیصلہ اس بنا پر ہوگا کہ دونوں میں سے کون سا نظام معاشی اعتبار سے بہتر ہے۔ ذاتی طور پر میرے رائے میں آزاد منڈی کی معیشت منصوبہ بند معیشت کے مقابلے میں بہتر کارکردگی کی حامل ہے لیکن میں اس بات کو بالکل غلط سمجھتا ہوں کہ مستبدانہ حکومت کو معاشی دلائل کی بنا پر رد کیا جائے۔ اگر یہ بات درست بھی ہو کہ مرکزی طور پر منصوبہ بند ریاستی معیشت آزاد منڈی سے بہتر ہوتی ہے تب بھی میں ایسی معیشت کی محض اس بنا پر مخالفت کروں گا کہ اس کے نتیجے میں ریاستی طاقت کے مستبدانہ حد تک بڑھنے کا امکان موجود رہتا ہے۔ کمیونزم کی یہ غیر موثر کارکردگی نہیں جس کے خلاف ہم جنگ لڑ رہے ہیں بلکہ اس میں آزادی اور انسانیت کا نہ ہونا ہے۔ ہمیں اپنی آزادی کو حقیر نہیں سمجھنا چاہیے اور نہ اسے مسور کی دال (کتاب پیدائش 25:34) کے عوض' نہ زیادہ سے زیادہ پیداوار کے عوض بیچنا چاہیے۔ اس صورت میں بھی نہیں جب آزادی کی قیمت پر بہتر کارکردگی کا حصول ممکن ہو۔

میں نے ''عوام'' کا لفظ متعدد دفعہ استعمال کیا ہے' خاص طور پر اس حقیقت کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ طلب میں اضافہ' اور عوام کی معاشی بہتری کی تمنا بالکل نئی چیز ہیں۔ اس وجہ سے مجھ پر لازم ہے کہ میں ایسے لوگوں سے اپنی لاتعلقی کا پرزور اظہار کروں جو ہمارے معاشرے کو ''عوامی معاشرہ'' کہتے ہیں۔ یہ عنوان اور اسی طرح کی یہ ترکیب ''عوام کی بغاوت'' ایسے نعروں کی صورت اختیار کر گئے ہیں جنہوں نے دانشوروں اور نیم دانشوروں کے کثیر انبوہ کو اپنے سحر میں گرفتار کر رکھا ہے۔

میری رائے میں یہ کھوکھلے نعرے ہیں جو ہماری سماجی حقیقت کے کسی کو بیان نہیں

کرتے۔ ہمارے سماجی فلاسفہ کی بصیرت اور اس حقیقت کا ان کا بیان محض اسی وجہ سے غلط رہے ہیں کہ وہ افلاطونی، مارکسی نظریاتی چشمے لگا کر ہمارے معاشرے کا مشاہدہ کرتے ہیں۔

افلاطون اشرافیہ کی مطلق العنان حکومت کا نظریہ ساز تھا۔ اس نے سیاسیات کے بنیادی مسئلے کو اس سوال کی صورت میں پیش کیا تھا: حکمرانی کا حق کسے حاصل ہے؟ ریاست کا حکمران کسے ہونا چاہیے؟ متعدد افراد، ہجوم، عامتہ الناس، چند افراد، منتخب یا خواص کو؟

''حکمرانی کا حق کسے حاصل ہے'' اگر ایک دفعہ اس سوال کی بنیادی حیثیت کو تسلیم کر لیا جائے تو اس کا صرف ایک ہی معقول جواب ہو سکتا ہے: ان لوگوں کو حکمرانی کا حق نہیں جو علم سے بے بہرہ ہیں، حکما کو حکمران ہونا چاہیے، بے مغز ہجوم کو نہیں بلکہ چند بہترین کو۔ یہ ہے افلاطون کا نظریہ حکمرانی: بہترین کی اشرافیہ کی حکومت۔

یہ بات بڑی عجیب دکھائی دیتی ہے کہ جمہوریت کے عظیم نظریہ سازوں اور اس افلاطونی نظریے کے شدید مخالفین، مثلاً روسو، نے افلاطون کے بیان مسئلہ کو ناقص قرار دے کر رد کرنے کی بجائے اسے قبول کر لیا، کیونکہ یہ بہت واضح ہے کہ سیاسی نظریے کا بنیادی سوال وہ نہیں جسے افلاطون نے بیان کیا ہے۔ سوال یہ نہیں کہ ''حکمران کسے ہونا چاہیے''؟ یا ''اختیار کس کے پاس ہونا چاہیے؟'' بلکہ اصل سوال یہ ہے ''حکومت کو کتنا اختیار دیا جانا چاہیے''؟ یا درست تر انداز میں ''ہم اپنے سیاسی اداروں کو ایسی صورت میں کس طرح استوار کر سکتے ہیں تاکہ نااہل اور بددیانت حکمران زیادہ نقصان نہ پہنچا سکیں؟'' بالفظ دیگر، سیاسی نظریے کا بنیادی مسئلہ ہے چیک اور بیلنس کا مسئلہ ہے یا ایسے اداروں کا قیام جن کی مدد سے سیاسی اختیار کے بے مہار اور غلط استعمال کو کنٹرول کیا جا سکے۔

مجھے اس پر شک نہیں کہ مغرب میں ہم جس قسم کی جمہوریت پر یقین رکھتے ہیں وہ ایسی ریاست سے زیادہ کچھ نہیں جس میں اختیار محدود اور ضوابط کا پابند ہو۔ جس جمہوریت پر ہمارا یقین ہے وہ قطعاً کوئی مثالی ریاست نہیں ہے۔ ہم اس بات سے بخوبی آگاہ ہیں کہ بہت کچھ ایسا وقوع پذیر ہوتا ہے جسے ہرگز نہیں ہونا چاہیے۔ سیاست میں آئیڈیل کی خاطر جدوجہد کرنا بچگانہ پن ہے اور مغرب میں ہر معقول اور بالغ نظر شخص یہ بات جانتا ہے کہ ''تمام تر سیاسی عمل کم برائی کے انتخاب کا نام ہے'' (وی آنا کے شاعر کارل کراؤس کے الفاظ میں)

ہمارے نزدیک حکومت کی دو ہی اقسام ہیں: وہ حکومتیں جن سے عوام خون خرابے کے بغیر چھٹکارا پا سکتے ہیں اور دوسری وہ جن سے اگر کبھی چھٹکارا پانے کا امکان پیدا ہو ہی جائے تو خون خرابے کے بعد ہی ایسا ممکن ہو۔ ان میں پہلی قسم کو ہم جمہوریت کا نام دیتے ہیں دوسری کو آمریت یا ستبدادی حکومت۔ یہاں ناموں کی کوئی اہمیت نہیں اصل اہمیت حقائق کی ہے۔

ہم مغرب میں جمہوریت کے اس معتدل مفہوم پر یقین رکھتے ہیں کہ یہ سب سے کم براطرز حکومت ہے۔ اس شخص نے بھی جمہوریت کو اسی طرح بیان کیا تھا جس کا حصہ جمہوریت اور مغرب کے تحفظ میں سب سے بڑھ کر ہے۔ونسٹن چرچل نے ایک دفعہ کہا تھا ''جمہوریت سب سے براطرز حکومت ہے سوائے حکومت کے دوسرے ان تمام طریقوں کے جنہیں وقتاً فوقتاً آزمایا جاتا رہا ہے''۔

ہم جمہوریت پر یقین رکھتے ہیں لیکن اس بنا پر نہیں کہ یہ عوام کی حکمرانی ہے۔ ہم حکمرانی نہیں کرتے نہ آپ نہ میں۔ اس کے برعکس ہم پر حکمرانی کی جاتی ہے اور بعض اوقات ہماری منشا سے بھی زیادہ۔ ہم جمہوریت پر ایک ایسے طرز حکومت کی حیثیت سے یقین رکھتے ہیں جو پرامن اور موثر سیاسی اپوزیشن سے مطابقت رکھتی ہو اور سیاسی آزادی سے ساتھ بھی۔ میں قبل ازیں اس افسوسناک حقیقت کا تذکرہ کر چکا ہوں' کہ فلاسفۂ سیاست نے کبھی بھی افلاطون کے اس گمراہ کن سوال ''حکمران کسے ہونا چاہیے؟'' کو واضح طور پر رد نہیں کیا۔ روسو نے بھی یہی سوال اٹھایا تھا لیکن اس کا جواب بالکل الٹ تھا ''عوام کی مرضی کو حکمران ہونا چاہیے یعنی چند افراد ہی نہیں بلکہ اکثریت کی حکومت ہونی چاہیے''۔ یہ جواب یقیناً بہت خطرناک ہے کیونکہ یہ 'عوام' یا ''عوام کی رضا'' کو خدائی کے منصب پر فائز کرنے والی بات ہے۔ افلاطون ہی کے انداز میں مرکس بھی یہی سوال اٹھاتا ہے: ''سرمایہ دار یا پرولتاریہ میں سے کسی حکمران ہونا چاہیے؟'' اور اس کا جواب بھی یہی تھا: ''اکثریت کو نہ کہ چند افراد کو: سرمایہ داروں کو نہیں بلکہ پرولتاریوں کو حکمران ہونا چاہیے''۔

روسو ار مارکس ہمارے نزدیک ووٹ یا انتخابات کے ذریعے حاصل ہونے والا اکثریتی فیصلہ بغیر خون خرابے کے' اور آزادی پر کم سے کم پابندیاں عائد کرتے ہوئے فیصلوں تک پہنچنے کا محض ایک طریقہ ہے۔ بلاشبہ اکثریت کے فیصلے اکثر غلط ہوتے ہیں اور ہمیں اس

بات پر زور دینا چاہیے کہ اقلیتوں کے اپنے حقوق اور آزادیاں ہیں جنھیں کسی اکثریتی فیصلہ کے ذریعہ موقوف نہیں کیا جا سکتا۔

میں نے جو کچھ کہا ہے یہ میرے اس قیاس کی تائید کریگا کہ رائج الوقت اصطلاحات ''عوام''، ''اشرافیہ'' اور ''عوام کی بغاوت'' کی جڑیں افلاطونیت اور مارکسیت کے نظام ہائے حیات میں پیوست ہیں۔

جس طرح روسو اور مارکس نے افلاطون کے جواب کو الٹ دیا تھا اسی طرح مارکس کے بعض مخالفین مارکس کے جواب کو الٹ دیتے ہیں: وہ ''عوام کی بغاوت'' کا توڑ ''اشرافیہ کی بغاوت'' سے کرنا چاہتے ہیں اس طرح وہ افلاطون کے جواب اشرافیہ کے حق حکمرانی کی طرف پلٹ جاتے ہیں۔ لیکن یہ طریق کار غلط ہے۔ اے خدا ہمیں مارکسیت کے اس رد سے محفوظ رکھ جو محض مارکسیت کی تقلیب ہو: ہم اس حقیقت سے بخوبی آگاہ ہیں کہ اشتراکیت مارکسیت کی مخالف اس اشرافیہ سے قطعاً بدتر نہیں ہے جس نے اٹلی، جرمنی اور جاپان پر حکومت کی اور جنس ے چھٹکارا پانے کی خاطر ایک عالمی جنگ کی ضرورت پڑی تھی۔

لیکن تعلیم یافتہ اور نیم تعلیم یافتہ لوگ یہ سوال مسلسل اٹھاتے رہتے ہیں ''یہ بات کس طرح درست ہو سکتی ہے کہ میرا ووٹ اور ایک ان پڑھ بھنگی کا ووٹ یکساں اہمیت رکھتے ہوں''؟ کیا تعلیم یافتہ خواص کا ایسا گروہ موجود نہیں ہوتا جو ان پڑھ انبوہ کے مقابلے میں زیادہ دور رس نظر رکھتا ہے، چنانچہ اہم سیاسی فیصلوں میں اس کی رائے کو زیادہ موثر ہونا چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خواندہ اور نیم خواندہ افراد کا اثر بہر حال زیادہ ہوتا ہے: وہ کتابیں اور مضامین لکھتے ہیں، درس و تدریس کرتے ہیں، مباحثوں میں گفتگو کرتے ہیں اور وہ اپنی سیاسی جماعتوں کے ارکان کی حیثیت سے (رائے عامہ پر) اثر انداز ہو سکتے ہیں۔

میری یہ مراد نہیں کہ میں خاکروب کے مقابلے میں تعلیم یافتہ کے اثر کو زیادہ وزن دینے کی تائید کر رہا ہوں۔۔ میری رائے میں ہمیں عقل مند اور نیک لوگوں کی حکمرانی کے افلاطونی نظریے کو یکسر رد کر دینا چاہیے۔ آخر حکمت اور حماقت کے مابین فیصلہ کون کرے گا؟ کیا عقل مند اور نیک خیال کیے جانے والے لوگوں نے ہی عقلمند ترین اور بہترین افراد کو

صلیب پر نہیں چڑھایا؟

کیا ہم اپنے سیاسی اداروں پر اس فریضے کا بوجھ بھی ڈالنا چاہتے ہیں کہ وہ حکمت، نیکی، دیانت اور بے غرض کامرانی کا فیصلہ بھی کریں کیا ہم اس فریضے کو ایک سیاسی مسئلہ کی حیثیت دینا چاہتے ہیں؟ عملی سیاست کے اعتبار سے اشرافیہ کا مسئلہ مایوس کن حد تک لاینحل ہے۔ میدان عمل میں اشرافیہ اور (مفاد پرست) ٹولوں میں فرق کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ درحقیقت جم غفیر اور اشرافیہ کے متعلق کی جانے والی اس بیہودہ گفتگو میں ذرہ برابر بھی صداقت نہیں، اس کی محض اتنی سی وجہ ہے کہ اس ''جم غفیر'' کا فی الواقع کوئی وجود نہیں۔ وہ جم غفیر جن سے ہمیں پالا پڑتا ہے اور پریشانی ہوتی ہے وہ افراد کے نہیں بلکہ کاروں اور موٹر سائیکلوں کے جم غفیر ہیں۔ تاہم کار کا ڈرائیور اور موٹر سائیکل سوا اس جم غفیر میں شامل نہیں ہوتے۔ اس کے برعکس وہ تو ایسا ناقابلِ اصلاح انفرادیت پسند ہوتا ہے کہ جو بقول کسے یکہ وتنہا ہر دوسرے فرد کے مقابلے میں اپنا وجود منوانے کی جدوجہد کر رہا ہوتا ہے۔

ہرگز نہیں، ہم ایک انبوہی معاشرے میں زندگی بسر نہیں کر رہے۔ اس کے برعکس عصر حاضر سے قبل ایسا دور کبھی نہیں گزرا جب افراد کی اتنی بڑی تعداد قربانی دینے اور ذمہ داریوں کا بوجھ اٹھانے پر آمادہ ہو۔ آج سے قبل کبھی انفرادی بہادری کے ایسے برجستہ مظاہرے دیکھنے میں نہیں آئے جتنے ہمارے دور کی غیر انسانی جنگوں میں رونما ہوئے، حالانکہ شجاعت کی داد پانے کی مادی اور معاشرتی ترغیب کبھی اس سے کم نہ تھی۔

نامعلوم سپاہی کی یادگار جہاں مغربی اقوام خراج عقیدت پیش کرتی ہیں ہم اہلِ مغرب کے اس ایمان کی علامت ہے جو ہمیں عام غیر معروف شخص پر ہے۔ ہم یہ سوال نہیں پوچھتے کہ اس کا تعلق عوام سے تھا یا خواص سے: وہ ایک انسان تھا، یہی کل حقیقت ہے۔ بنی آدم پر اعتقاد اور اس کا احترام ہے جس کی بنا پر ہمارا عہد بہترین ہے۔ ان تمام گزشتہ ادوار کے مقابلے میں جن کا ہمیں علم ہے۔ اس اعتقاد کا اخلاص اس کی خاطر قربانیاں دینے پر آمادگی سے ثابت ہوتا ہے۔ ہم آزادی پر ایمان رکھتے ہیں کیونکہ ہم اپنے جیسے دوسرے انسانوں پر اعتقاد رکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نے غلامی کا استیصال کر دیا ہے۔ ہمارے تاریخی علم کی حد تک ہمارا معاشرتی نظام بہترین ہے کیونکہ اس میں اصلاح قبول کرنے کی صلاحیت سب سے زیادہ ہے۔

اگر ہم مشرق پر اس نقطۂ نظر سے نگاہ ڈالیں تو ہم اس مصالحت آمیز نوٹ پر اپنی بات کو ختم کر سکتے ہیں:

یہ درست ہے کہ اشتراکیت نے غلامی اور تعذیب کو از سر نو رائج کر دیا ہے' اور اس بات پر ہمیں نہ تو اس سے چشم پوشی کرنا چاہیے نہ اسے معاف کرنا چاہیے۔ تاہم ہمیں یہ فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ اس کے وقوع پذیر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مشرق نے ایک ایسے نظریے پر اعتبار کر لیا تھا جس نے آزادی...... تمام بنی نوع انسان کی آزادی...... کا وعدہ کیا تھا۔ اس مہلک کش مکش میں ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ ہمارے عہد کی سب سے بڑی برائی اشتراکیت نے دوسروں کی مدد کرنے اور ان کی خاطر قربانی دینے کی خواہش سے جنم لیا تھا۔

In search of a better world.